La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL - ENERO-MARZO 1954-N.° 250

El reinado de Dios en el Antiguo Testamento

Diversas son las expresiones en la literatura del A. T. para traducir el concepto de «reino», de «realeza» (manlakah, malukah, malkut, mamlakut) las cuales tienen primeramente un sentido abstracto, para significar después algo vinculado a un territorio y a una sociedad.

En realidad la base más profunda de la idea de Reino de Dios en el A. T. la encontramos implicada en el mismo relato de la creación de las cosas, tal como aparece en el primer capítulo del Génesis. En un momento sin nombre un Ser trascendente, fuera de todo lo temporal y tangible, lanzó a la existencia un mundo concreto, tangible y real. Es decir, en la frase «in principio creavit Deus coelum et terram» y en las inmediatamente siguientes late una idea altísima, base granítica de las elucubraciones teológicas de todo el A. T. Elohim, existiendo «antes, fuera y sobre todas las cosas» (1) pone en movimiento según la mentalidad primitivista del hagiógrafo un torbellino de seres que se suceden según un orden establecido por una inteligencia superior, y responden a una idea que los hace por ello mismo buenos sustancialmente: «et vidit quod esset bonum». Nada encontramos aquí de una lucha de fuerzas caóticas que pugnan entre sí para prevalecer, y menos hallamos aquí ninguna huella de aquella resis-

(1) Heinisch: Das Buch Génesis, Bonn. 1930, 96.

tencia de una masa primitiva informe a ser modelada por la primera triada mesopotámica Anu, Enlil y Ea. Al contrario, aquella primera «masa caótica», efecto del primer impulso creador de Elohim, aquel «tohu wabohu» indefinible de la primera etapa de la creación se presta dócilmente en manos de Elohim a ser modelado, ordenado y distinguido según el beneplácito libérrimo y autártico del Hacedor. Es difícil expresar de un modo más enérgico esa omnipotencia de Dios haciendo venir a la existencia a todos los seres por su turno según lo que estaba prefijado en los planos de aquel misterioso Ser llamado por el autor sagrado Elohim. Nada de emanaciones panteístas, ni de historias teogónicas absurdas, como leemos en las literaturas de los otros pueblos, sino que una Fuerza superior domina la materia y modela como el alfarero trabajando en su torno, con libérrima independencia, esa masa caótica primitiva, haciéndola servir a sus designios de Creador. La voluntad de Dios, pues, determina la realidad de las cosas.

Aunque no sepamos en qué época ha sido redactado este primer capítulo del Génesis, no obstante su doctrina constituye el eje sustancial y el soporte de toda la teología del A. T. Un Dios Creador, superior a todo lo creado, anterior a todo, y trascendente, es la idea fundamental que late en todos los libros del A. T. En la narración del capítulo segundo, en un estilo menos esquemático, nos pinta con toda ingenuidad y colorido la formación del hombre como culminación de una obra creativa que supone conocida del lector, que había tenido por efecto la aparición del mundo visible con toda la variedad de seres.

Para todo fiel israelita el Dios que había entrado en relaciones particulares con los Patriarcas y el mismo pueblo escogido era el mismo Hacedor de cielos y tierra en toda su totalidad y magnitud y, como tal, Señor absoluto de todos los vivientes y de los seres inanimados. El mismo hombre, fuera de la raza que fuere, tenía su origen en una primitiva pareja humana bendecida por el Omnipotente y Hacedor, que había recibido por «delegación» el señorío sobre todo lo creado, constituído en verdadero «vicario» de Dios. Y así es representado pasando revista a todos los animales para imponerles el nombre en calidad de señor. Pero ese señorío era condicionado y subordinado, y de ahí la prueba de la tentación, con las trágicas consecuencias de la fatal caída.

Nada hay en realidad en los relatos del Génesis que limite la potencia divina frente a las creaturas; al contrario, todas son expresión de su voluntad, y como tales sujetas a sus leyes. Dios domina las fuerzas de la naturaleza, y a todos los seres señala un fin concreto y específico. En el proceso descriptivo del relato del primer capítulo del Génesis todo va apareciendo y se subordina hacia una última obra final, la creación del hombre, al que se confiere el dominio sobre todos los seres, que puede hacer uso de ellos según su conveniencia, pero el mismo hombre se halla orientado y sujeto radicalmente en sus actividades al Creador. La prohibición de no tocar el árbol de la ciencia del bien y del mal es un símbolo, en la mentalidad del hagiógrafo, de esa subordinación querida por Dios inherente al hombre en su condición esencial de creatura. Y la pena impuesta a los prevaricadores es una prueba más de esa potestad omnímoda del Creador, frente a una creatura que ha pretendido liberarse de los vínculos sustanciales que la ligaban a El como Causa de su mismo ser.

Ese dominio total que Dios tiene como Señor natural de las creaturas será la base de un dominio ético espiritual, y en consecuencia, el Reinado espiritual que tenga sobre las creaturas racionales se basa sustancialmente en esta suprema Realeza que ejerce sobre ellas ya como Autor de todo ser material y espiritual.

Todas las páginas del A. T. se hallan penetradas de esta profunda soberanía de Dios-Creador sobre los seres. El Dios-Schadday de los Patriarcas y el Dios-Yahve de la teocracia mosáica es el centro de toda la creación, y el Soberano de todos los pueblos en cuanto que todos deben su existencia como tales al Dios-Hacedor, al Jahve-Elohim de los primeros capítulos del Génesis.

Wellhausen ha pretendido trazar un esquema evolutivo de las ideas religiosas en Israel. El término de ese proceso evolutivo religioso sería el monoteísmo absoluto con sus exigencias ético-espirituales de la época profética como culminación de todas las ideas teológicas del A. T. En realidad, la idea monoteísta está germinalmente en los documentos más antiguos de la Biblia. Cierto que en la época profética la Religión israelita llegó a una altura espiritual muy superior a la época del Sinaí, pero en realidad ellos no hicieron sino desentrañar los gérmenes morales y espiritualistas contenidos en el pacto por el que se constituyó la teocracia hebrea bajo la égida del Libertador Moisés.

Es en los Salmos donde mejor se refleja ese profundo sentimiento de soberanía de Dios sobre todo lo creado. Ciertamente que algunos de ellos son de fecha relativamente reciente, pero seguramente algunos se remontan ya a los primeros años de la monarquía davídica. El salmista es el reflejo de aquel grupo selecto espiritualista que encontramos en todas las épocas de la historia hebrea, fiel continuador de las mejores tradiciones del Yahvismo más ortodoxo, y por eso el más indicado para expresar las altas ideas religiosas que en medio de todas las vicisitudes se fueron trasmitiendo como fuego sagrado a través de las generaciones. Y sus ideas teológicas coinciden de un modo particular con las ideas de los grandes Maestros del Yahvismo tradicional, los Profetas, establecidos en el pueblo escogido como «vigías» para velar por la formación religiosa del pueblo escogido.

Al expresar sus ideas religiosas los salmistas reflejan la mentalidad semítica respecto a su concepción cosmogónica del Universo. Como los semitas en general, los salmistas suponen constituído el Universo de tierra, mar y aire. Y la tierra, morada del hombre, se hallaba asentada sobre las fuentes del abismo, y sus montes eran las grandes pilastras que sostenían la bóveda que a modo de tienda de campaña se extendía sobre el orbe. En ella no faltan las correspondientes compuertas movibles a voluntad por Dios para los tiempos de la lluvia y de la inundación. Sobre ella se hallan los depósitos de rocío y de las aguas torrenciales, y sobre todo esto un lugar inaccesible llamado «cielo de los cielos», donde mora como en regio alcázar el Hacedor, que gobierna en su majestad todo lo creado, sin que le falten una espléndida guardia de corps, formada por sus «ángeles», al estilo de las cortes orientales. Esa concepción de un Dios asentado sobre la cúspide de la gran pirámide del mundo es un modo de expresar su trascendencia sobre todo lo creado (2).

«De Yahve es la tierra y cuanto la llena,
el orbe de la tierra y cuantos la habitan.
Pues El es quien la fundó sobre los mares,
y sobre las olas lo estableció» (24, 1-2).

(2) Cfr. Prado: Dios y el Universo en los salmos. Madrid 1943.

«Revestido de luz como de un manto,
como una tienda desplegó los cielos.
Alza sus moradas sobre las aguas.
Hace de las nubes su carro,
y vuela sobre las alas de los vientos» (Sal. 104, 2-3).

«Dió orden a sus nubes,
abrió las puertas del cielo» (Sal. 78, 23).
«Está Yahve en su alcázar santo,
tiene Yahve en los cielos su trono.
Ven sus ojos,
y sus párpados escudriñan a los hijos de los hombres»
(Sal. 11, 4).
«El que cabalga sobre los cielos de los cielos eternos,
el que hace oír su voz, su voz potente» (Sal. 68, 34) (3).

Dios Altísimo se halla como algo trascendente a la creación, y la gobierna como Señor único:

«Porque tiene en sus manos las profundidades de la tierra,
y suyas son también las cumbres de los montes.
Suyo es el mar, pues El lo hizo,
suya la tierra, formada por sus manos» (Sal. 95, 4-5).

Todas las cosas le pertenecen como Creador, y en consecuencia es el Señor absoluto que puede disponer de ellas sin necesidad de pedírselas prestadas a nadie:

«No quiero yo tomar becerros de tu casa,
ni de tus apriscos machos cabríos.
Porque mías son las bestias de los bosques,
y los miles de animales de los montes.
Y en mi mano están todas las aves de lo alto,
y todos los animales del campo.
Si tuviera hambre no te lo diría a tí,
porque mío es el mundo y cuanto lo llena» (Sal. 50, 9-12).

(3) Cf. Ex. 19, 5. Deut. 10, 14. Sal. 50, 12. Gen. 7, 11. Ex. 10, 4).

En este dominio absoluto sobre todos los seres se muestra su omnipotencia omnímoda al dominar las fuerzas de la naturaleza más temibles y rebeldes. Por eso hasta el mismo océano, símbolo tradicional de las fuerzas turbulentas, con sus monstruos tradicionales míticos, se rinden dócilmente a su voluntad:

«Yahve, Dios de los ejércitos. ¿Quién que te iguale?,
eres poderoso, ¡oh Yahve!, ceñido de la fidelidad.
Tú dominas la soberbia del mar;
cuando se embravecen sus olas, tú las contienes.
Tú quebrantaste a Rahab, como a un enemigo herido,
y con tu brazo fuerte dispersas a los enemigos.
Tuyos son los cielos, y tuya la tierra,
el orbe de la tierra, cuanto lo llena, tú lo formaste.
Tú creaste el aquilón y el austro,
el Tabor y el Hermón saltan al oír tu nombre».
(Sal. 89, 9-13).

«Con tu poder dividiste el mar,
y rompiste en las aguas las cabezas de los monstruos,
tú aplastaste la cabeza del Leviatán,
y le diste en pasto a los monstruos marinos,
tú hiciste brotar las fuentes y torrentes,
y secaste ríos caudalosos.
Tuyo es el día y tuya la noche,
tú estableciste la luna y el sol,
tú marcaste los límites a la tierra,
tú fijaste el verano y el invierno» (Sal. 74, 13-17). (4).

No sólo la omnipotencia se refleja en la obra creadora de Dios sino también sus atributos de sabiduría y bondad. En efecto, los cielos y la tierra tienen un lenguaje misterioso. El salmo 19 personifica a la naturaleza en su acción de homenaje supremo al Creador. Los cielos y el firmamento son como una gran sinfonía de armoniosos acordes que canta la gloria del Creador, cuyas huellas se perciben por doquier, en tal forma que la «gloria de Dios», es decir, Dios manifestándose y derramándose en la obra de la creación en su sabiduría y bondad, se halla difundida

(4) Cf. Is. 27, 1. 51, 9. Ez. 29, 3).

en todo el orbe creado. El día y la noche son como dos coros que alternativamente salmodían en un lenguaje misterioso, cuya clave sólo ellos conocen, un himno de alabanza al Hacedor. Como soldados de turno en sus vigilias castrenses, cada día trasmite al siguiente la consigna recibida. Un día, al apagarse en el ocaso, trasmite al día que alborea en el oriente el mensaje de la gloria del Creador, que es en realidad la consigna recibida del mismo Hacedor. Y esto no en un lenguaje articulado, pero no por eso menos elocuente, que resuena armoniosamente del uno al otro confín. Pero la armonía secreta de ese lenguaje silencioso puede ser captada por toda inteligencia despierta. Y entre todas las criaturas inanimadas sobresale el sol, fuente de vida y de fecundidad, el cual, lejos de ser una divinidad, como se creía comúnmente entre los pueblos semitas y egipcios, era el gran pregonero de la gloria de Dios. Y en su deslumbrante hermosura es descrito como un mancebo radiante, lleno de juventud y de vida que sale de la alcoba nupcial, y con todo vigor decidido a recorrer su carrera cuotidiana, como el gran atleta que sale al estadio a vencer en pública lid. Y así sale de la tienda regia que Dios le ha preparado sin detenerse en su carrera de gigante, y es tal su influencia que nada puede sustraerse a sus rayos benéficos o mortíferos según las situaciones:

«Los cielos pregonan la gloria de Dios,
y el firmamento anuncia la obra de sus manos.
El día trasmite el mensaje al día,
y la noche pasa a la noche la consigna.
No hay discursos ni palabras
cuya voz deje de oírse.
Su pregón sale por la tierra toda,
y sus palabras llegan a los confines del orbe de la tierra.
Puso en ellos una tienda para el sol,
el cual, semejante al esposo que sale de su tálamo,
se lanza alegre a recorrer cual gigante su carrera.
Sale de un extremo
y llega en su curso a los últimos confines,
y nada se sustrae a su calor» (Sal. 19, 2-7).

Pero donde Dios se muestra en toda su grandeza es en las grandes conmociones de la naturaleza cuando sus fuerzas pare-

cen desatadas, como si el caos se fuera a adueñar del orbe creado por Dios con tanta sabiduría. En realidad, el mismo Dios está personalmente dentro de esas conmociones formidables dirigiendo esas fuerzas que parecen desenfrenadas. No son aun entonces sino expresión de la voluntad y de la ira divina que quiere castigar a la humanidad pecadora. Así el trueno es en realidad la misma voz de Dios airado, como el eco de su paso majestuoso que avanza en medio de la tempestad. En el ambiente religioso de los pueblos circunvecinos Hadad era el Dios de la tempestad, que en sus momentos de furor descargaba sobre sus enemigos. Aquí, como en el monte Sinaí, Yahve es Dominador de la naturaleza, que va escoltado por una misteriosa guardia de corps, que son las fuerzas de la naturaleza. En el cántico de Habacuq (5) Dios lleva como escolta de honor la mortandad y el azote, que lanza contra sus enemigos. Aquí en el salmo, mientras en la tierra Dios descarga sus rayos justicieros, allá en lo alto, en la corte divina, reina la más completa calma, y los ángeles se prosternan en un supremo gesto de homenaje al Creador. Abajo, la «voz de Dios» resuena en las «muchas aguas», donde se desencadena la imponente tempestad que todo lo conmueve desde sus cimientos. Todo cruje en su derredor, y la naturaleza misma se siente sobrecogida ante la desatada ira de Dios, señor de la naturaleza. En realidad todo le sirve al salmista para cantar «la gloria de Dios», trascendente y majestuoso, porque todo lo que ocurre no es sino expresión de su voluntad, y nada puede traspasar los límites por El impuestos a las mismas fuerzas cósmicas.

«¡La voz de Yahve sobre las aguas!
Truena el Dios de la majestad,
Yahve sobre la inmensidad de las aguas.
Es poderosa la voz de Yahve,
la voz de Yahve es majestuosa,
la voz de Yahve rompe los cedros,
troncha Yahve los cedros del Líbano.
Y hace saltar al Líbano como un ternero,
y al Sirión como una cría de búfalo.

(5) Hab. 3, 5. Cfr. Ex. 19, 16. 20, 18. Sal. 18, 7. Sal. 8. Sal. 104.

La voz del Señor hace estallar llamas de fuego,
la voz del Señor sacude el desierto,
sacude Yahve el desierto de Cades.
La voz de Yahve retuerce las encinas, despoja las selvas,
y en su templo todo dice: ¡Gloria!» (Sal. 29, 2-9).

No puede expresarse en un lirismo más subido la impresión de una tempestad. En el salmo 18, en una situación diferente, es decir, en un momento en que el salmista se hallaba en peligro de muerte ante sus enemigos, se describe también una tempestad que vino en el momento oportuno para desbaratar a dichos enemigos. Para el salmista angustiado en trance de perecer, esta inesperada intervención de Dios por medio de las fuerzas naturales tiene el carácter de una teofanía y como tal la describe en rasgos poéticos. Allá en lo alto, «en los cielos de los cielos», está Yahve, su protector, y accede a auxiliar a su fiel en trance de sucumbir ante la embestida del Scheol y de la muerte, que le rodean «como redes del abismo» y tienden sus «lazos» para hacerle caer y bajar a la región de las sombras. La presencia de Dios la siente ya el salmista al oír la trepidación de las montañas como reflejo de su cólera desatada contra sus enemigos. Su aliento es humo y fuego llameante, sus palabras el trueno, los rayos y los relámpagos, y precedido de este cortejo siniestro, como majestuosa escolta de honor, aparece Dios al fin descendiendo del cielo, por los aires, teniendo a las nubes por escabel de sus pies y llevado en carroza triunfal por los mismos querubes sobre las olas de los vientos, y las mismas nubes le sirven de tienda y dosel, terminando por deshacerse ante los rayos al descomponerse en granizo. Y el mar se abre descompuesto, descubriendo las profundidades de sus abismos, mientras que se cuartean las columnas sobre las que descansa la misma tierra.

«Y en mi angustia invoqué a Yahve,
e imploré el auxilio de mi Dios.
El oyó mi voz desde sus palacios,
y mi clamor llegó a sus oídos.
Conmoviose y tembló la tierra,
vacilaron los fundamentos de los montes,
se estremecieron ante el Señor airado.

Subía de sus narices el humo de su ira,
y de su boca fuego abrasador,
carbones por él encendidos.
Abajó los cielos y descendió,
negra oscuridad tenía a sus pies.
Subió sobre los querubines y voló,
voló sobre las alas de los vientos.
Puso en derredor suyo tinieblas por velo,
se cubrió con calígine acuosa, densas nubes.
Ante su resplandor las nubes se deshicieron
en granizo y centellas de fuego.
Tronó Yahvé desde los cielos,
al Altísimo hizo sonar su voz.
Lanzoles sus saetas y los desbarató,
fulminó sus muchos rayos y los consternó.
Y aparecieron arroyos de aguas,
y quedaron al descubierto los fundamentos del orbe,
ante la ira imprecadora de Yahve,
al resplandor del huracán de su furor» (Sal. 18, 7-17). (6).

Tal es la gran idea que los salmistas tenían de su Dios, el Señor y Soberano absoluto de las fuerzas de la naturaleza siempre al servicio de su voluntad y de sus designios providenciales. De esta su omnipotencia brotaba la profunda y ciega confianza que tenían en Yahve, Creador de cielos y tierra y Auxiliador de sus devotos y fieles.

Estas ideas, que son lugares comunes en los salmos, aparecen constantemente en la literatura profética y en la sapiencial. Así el libro de Job se halla dominado por estas ideas de la teología tradicional (7), y aparecen también los monstruos míticos del Leviathan y de Rahab como símbolo de las fuerzas caóticas dominadas por la mano todopoderosa de Dios. Todo procede de Dios y todo debe volver a él; por eso el atribulado varón de Hus, ante el cúmulo de desdichas de que ha sido víctima, responde con un aire de resignación: «Si de El hemos recibido el bien, ¿por qué no el mal? El nos lo ha dado, El nos lo ha qui-

(6) Cfr. Sal. 27, 1-6. 21, 9-16. 12. 7. 31. 26, 2-3. 107, 23-30. 77, 17-19. 46, 2-4.
(7) Job 28, 24-27. Prov. 8, 22-31. Job 5, 9. 9, 10. 12, 13. 36, 3 etc.

tado» (8). El mismo hálito vital de los seres proviene de Dios, y El es el autor de la muerte como lo es de la vida; por eso Job, en su dolor llevado hasta el paroxismo, nunca menciona el suicidio como medio de liberarse del dolor. Aun la misma región tenebrosa se halla sometida al dominio de Dios:

«Hasta los muertos tiemblan debajo de la tierra,
los mares y cuanto en ellos mora.
El abismo está ante El desnudo,
sin velos el sepulcro.
El tendió el septentrión sobre la nada,
El colgó la tierra sobre el vacío.
Encierra las aguas en las nubes,
y las nubes no se rasgan a su peso.
El roba a la vista su trono,
cubriéndose de nubes.
Trazó en derredor de los mares un círculo,
hasta el confín entre la luz y las tinieblas.
Las columnas del cielo tiemblan,
y se estremecen a una amenaza suya.
El que con pujanza conmueve los mares,
y con su poder doma al (monstruo) Rahab.
A su soplo centellean los cielos,
y su mano dirige la serpiente tortuosa.
Y todo esto, sin embargo, no es sino la orla de sus obras.
¡Es un breve susurro de su palabra» (Job. 26, 5-14).

Y en el discurso de Dios, en la última teofonía, se predica abiertamente la omnipotencia y sabiduría del Altísimo. Todas las grandes maravillas de la naturaleza son expresión de la sabiduría ordenadora de Dios y reflejo de su mano poderosa (9).

El Libro de la Sabiduría, ya en plena época helenística, afirma esta misma sabia ordenación del Universo, como expresión de la omnipotencia y soberanía divinas sobre todo lo creado. Todo se halla en su peso y medida, en tal forma que se puede decir que la Sabiduría pervade y penetra toda la creación (10), y de un modo similar al libro de los Proverbios (11) aparece como

(8) Job 1, 21.
(9) Cf. Job. Cc. 38-40.
(10) Sab. Cc. 1, 7. 8. 13. 14.
(11) Prov. Cc. 8 y 9.

consejera del mismo Dios en la obra de la creación. Es una personificación más realista de la Sabiduría para hacer resaltar más ese carácter de orden y jerarquía que existe en el cosmos.

Ahora bien, hemos visto cómo en diversos libros del A. T. se proclama taxativamente la realeza y soberanía de Dios sobre todo el mundo creado visible e invisible. Pero ¿qué sentido tiene esto? ¿Es sólo como Creador y Señor natural de las creaturas obra suya? ¿No hay algún indicio de un plan superior en todo esto, de una sobrenaturalización del cosmos en función de un Reinado superior espiritualista en el que tendría el centro la misma creatura racional sobrenaturalizada? Nada en absoluto parece darnos fundamentos para esta última hipótesis. Dios, en los libros del A. T., es Rey del Universo única y exclusivamente bajo el título de Creador y, en consecuencia, centro de convergencia de todos los seres de la creación y Señor Soberano de sus destinos. Es cierto que hay algunos textos que parecen insinuar una transformación de la naturaleza en una época excepcional asociándose a un nuevo orden de cosas instaurado por una humanidad renovada y transformada, es decir, formando parte de una nueva ciudadanía, de un nuevo estado de cosas, inaugurado en la era Mesiánica. Pero estas descripciones, como aquella de Isaías (12) en que se supone incluso el cambio de instintos natu-

(12) «Habitará el lobo con el cordero,
y el leopardo se acostará con el cabrito,
y comerán juntos el becerro y el león,
y un niño pequeño los pastoreará.
La vaca pacerá con la osa,
y las crías de ambas se echarán juntas,
y el león, como buey, comerá paja.
El niño de teta jugará junto a la hura del aspid,
y el recién destetado meterá la mano en la caverna del basilisco». (Is. 11, 6; 55, 13).

Es sustancialmente el sentido de la expresión «cielos nuevos y tierra nueva» de Is. 65, 17 s. En 39, 17; 30, 22 s.; 32, 15 y 35 se habla de esa transformación ideal de la naturaleza para estar más en armonía con el estado de la humanidad renovada que el profeta presiente en los tiempos mesiánicos: desaparecerá todo signo de duelo, las fieras perderán sus instintos salvajes y hasta desaparecerá toda deformidad corporal, pues los ciegos verán, los sordos oirán, los mudos hablarán y el cojo dará saltos como el ciervo (c. 35). Pero todo este cuadro no es sino una idealización poética como cuando en otros lugares el profeta nos habla de Jerusalén como un monte altísimo lleno de luz al que acuden todas las gentes para ser aleccionadas en la justicia y la verdad (2, 2-4). No vamos por eso a pensar que los tiempos mesiánicos Jerusalén iba a estar asentada efectivamente sobre un monte más alto que el histórico de Sión, que en realidad está dominado por el próximo de los Olivos. San Juan recogerá estas idealizaciones en el libro del Apocalipsis.

rales en los animales, son fragmentos poéticos que no pueden tomarse al pie de la letra, sino más bien como una idealización de los tiempos mesiánicos para dar a entender el estado de paz paradisíaca en que estarán todas las cosas. Habrá tal paz y tranquilidad que hasta las mismas fieras y animales nocivos perderán sus instintos nocivos. Es una concepción similar a la del primer capítulo del Génesis (13) cuando se le señala al hombre y a los animales el alimento sólo a base de productos vegetales. No le parecía bien al autor de ese capítulo el que los animales se comieran unos a otros en el plan primitivo de Dios al crearlos y por eso nos da esa solución un poco ingenua. En realidad no es sino una idealización poética para expresar el primer plan de concordia y armonía en que Dios había puesto a todos los seres de la creación. En el capítulo segundo del Génesis desfilarán todos amigablemente ante Adam para que los ponga su nombre y además les pase revista como el general jefe de todo lo creado y representante de Yahve-Elohim. Naturalmente no podemos tomar al pie de la letra estas idealizaciones, sino sólo buscar en ellas la enseñanza en ellas contenida. Como tampoco podemos tomar al pie de la letra la expresión atrevida de San Pablo, de que toda la creación está en dolores de parto esperando la redención de los hijos de Dios (14). Para el Apóstol de las Gentes los seres aun inanimados están en una posición violenta, antinatural, desde el momento en que el hombre, rey y culminación de la creación, después del pecado los ha sacado de su quicio haciéndolos servir a fines opuestos a los asignados por el mismo Creador. No parece que sea lícito deducir de estas palabras, escritas en estilo epistolar y con el nerviosismo característico de S. Pablo una apocatástasis o transformación de la naturaleza al servicio del hombre redimido. Lo mismo tenemos que decir de estas idealizaciones poéticas de los profetas del A. T. al estilo de aquella descripción idealista de Ezequiel al trazar la nueva distribución de la Tierra Prometida entre las tribus en torno al Templo. El género literario de los profetas y de los poetas nos veda tomar literalmente sus afirmaciones.

De todo esto concluímos que no encontramos ningún texto en el A. T. que pueda ser base de un Reinado de Dios sobre la

(13) Gen. 1, 27.
(14) Rom. 8, 20-22.

creación bajo la razón formal de una supuesta sobrenaturalización del cosmos.

La sobrenaturalización del cosmos ha de concebirse de un modo indirecto, en cuanto que está al *servicio* del hombre sobrenaturalizado, pero esto ya en la segunda etapa del N. T.

II

Pero sobre el supuesto de un Reinado de Dios en los seres creados, en todas sus diversas estructuras animadas o inanimadas se basa otro Reinado de Dios mucho más alto y superior, es decir, el Reinado moral y espiritual del mismo Creador en cuanto tal sobre la criatura racional. La creación obedece en sus diversos estratos del reino mineral, vegetal y animal, ciegamente a las leyes inflexibles del Hacedor como hemos visto en la primera parte de nuestro trabajo. Pero existe una criatura especial, el hombre, que tiene la capacidad de entrar en relaciones especiales con ese mismo Hacedor, de modo que le pueda rendir un homenaje consciente muy superior al que resulta de la obediencia ciega y fatal de los otros seres inferiores a él. Y en este homenaje consciente encontramos la base de una nueva Realeza de Dios sobre la humanidad, es decir, el Reinado sobre los espíritus libres. En los relatos del Génesis sobre la creación vemos que el fin de Dios era precisamente establecer este Reinado espiritual sobre la futura humanidad, a base de la íntima comunicación de la inteligencia y la voluntad de la creatura racional con el Creador.

Pero este Reinado espiritual de Dios sobre el hombre, tal como había sido concebido por Dios históricamente no se realizó, pues a continuación del relato de la creación nos encontramos con el relato sobre la caída del primer hombre, la gran tragedia de la humanidad, lo que humanamente hablando parecería frustrar los planes de Dios sobre ese mismo Reinado espiritual que El se habría propuesto al crear al hombre. En realidad esta gran tragedia primitiva dejó una profunda huella en la literatura teológica del A. T., pues en muchos lugares se refleja la nostalgia de una dignidad primitiva perdida. Y por otra parte, en las páginas de la Biblia encontramos constantemente la profunda amargura del hagiógrafo al constatar la presencia, a través de

toda la historia, de un mundo rebelde que quiere vivir a espaldas del Creador, entregado a los mayores excesos y abyecciones, sobre todo sustituyendo el homenaje debido al único Dios Creador por la entrega total a divinidades creadas por la imaginación y los gustos del mismo hombre caído.

Supuesta la caída del primer hombre y el fracaso del primitivo plan, si Dios quería establecer de nuevo un Reinado espiritual y moral sobre la criatura racional, tenía que ser por una intervención especial de la *gracia* divina, es decir, un nuevo plan de rehabilitación y de regeneración del mismo hombre caído en una nueva economía sobrenatural de salvación. En efecto, en la promesa llamada del Protoevangelio encontramos ya la primera etapa de esta nueva economía divina de restauración y reintegración del hombre a un nuevo orden de cosas superior al que había perdido al claudicar con el pecado, cuando se prometió el triunfo definitivo sobre el instigador del pecado en los mismos umbrales de la historia humana. Es la primera intervención explícita conocida de la nueva economía, la economía de la *gracia*. La historia posterior de la Revelación no es sino el desenvolvimiento ulterior de esta primera promesa mesiánica de redención y de rehabilitación de la humanidad caída, en lucha contra el principio del mal, hasta culminar en el establecimiento definitivo del verdadero Reino de Dios. Este nuevo plan de rehabilitación se irá concretando en formas históricas, a través de la primera alianza con Noé, con el clan de Abraham, y sobre todo al constituirse solemnemente la teocracia israelita en el pacto del Sinaí, por el cual Dios queda particularmente vinculado a un verdadero «pueblo sacerdotal». No es difícil sorprender los diversos estadios o estratos históricos que reflejan ese desenvolvimiento del plan divino sobrenatural sobre la humanidad en su proceso de rehabilitación e integración en un nuevo orden de cosas, que, con el trascurrir de los siglos, será el definitivo, después de la aparición del Redentor del mundo.

Y la Biblia procura hacer resaltar esa porción elegida en la humanidad que constituye como el hilo conductor de esa primera promesa divina de Redención. Así, frente a Caín pecador pone a Abel justo ; frente a la descendencia corrompida de los Cainitas, la bendición de los Sethitas, entre los cuales «dos caminaron con Dios». Noé, justo, es preservado de la contaminación gene-

ral y salvado de la catástrofe universal, y con él se hace la primera Alianza, como representante de la creación misma y de la humanidad, dándole la promesa de preservarla de otra catástrofe similar.

Y viene la gran nueva etapa iniciada con el pacto de Dios con Abraham. La bendición de Dios se había trasmitido a través de la familia de Sem, concretándose en el clan de Abraham. Ahora se puede decir que comienza la revelación histórica. En «él fueron bendecidas todas las familias de la tierra». Es que, en realidad, con la vocación de Abraham y el pacto con él contraído se abre una nueva era en la historia de las relaciones oficiales de Dios con la humanidad. Abraham, saliendo por orden de Dios de Ur y de Harran, dando de lado a sus cultos ancestrales, y separándose para constituir un pueblo nuevo, es el principio de formación de ese Reino de Dios en la tierra. Oficialmente reconocido por el mismo Dios, iba a ser el núcleo primitivo de una ulterior comunidad gloriosa, heredera de sus mismas promesas: «Yo haré de tí una gran nación... y todas las naciones de la tierra serán en tí bendecidas (15). En realidad esta promesa sólo se cumplirá totalmente muchos siglos después, cuando se dé la manifestación de la nueva economía divina, la de la nueva Alianza sellada por el mismo Hijo de Dios. Realmente el pueblo de Israel, la descendencia de Abraham, será un pueblo grande, no por sus dones y apariencias materiales, sino por su condición excepcional de ser el vínculo oficial de las relaciones entre Dios y la humanidad, «el pueblo al que Dios ha hablado y por medio del cual Dios habló al mundo». Este es su gran destino, y en realidad siempre que ha querido tomar otro papel histórico ha fracasado rotundamente. Es interesante hacer notar que en el pacto con Abraham (16) los siervos reciben también el signo de la circuncisión, y más tarde se admitirán también «agregados» a la comunidad de Israel, lo que es una insinuación de que ese nuevo reino de Dios que se va a establecer no es tanto una comunidad de sangre, de raza, cuanto de fe, de vinculación al mismo Dios de los Patriarcas.

Y la promesa se fué trasmitiendo como llama sagrada a través de Isaac, Jacob y demás descendientes. Dios, fiel a sus pro-

(15) Gen. 12, 3.
(16) Gen. 17, 13.

mesas, protege a aquellos que iban a constituir el núcleo del pueblo elegido durante la opresión en Egipto.

En el Sinaí encontramos las bases concretas de un Reino de Dios, es decir, de una teocracia vinculada de modo especial a la Providencia particularísima de Dios, de modo que fuera en realidad el hilo conductor de la promesa de redención hasta la manifestación plena de los tiempos mesiánicos. Desde entonces Israel es «oficialmente» algo aparte de todos los pueblos, «un pueblo sacerdotal» (17), es decir, «consagrado» a Dios de un modo especialísimo, «santo», «separado» de todos los otros pueblos, constituyendo una sociedad «santa», «separada», dedicada a Dios. En esa ocasión solemne fué declarado «pueblo de Dios», «heredad de Dios». Y entre ambas partes contratantes se estipuló un pacto bilateral en el que se comprometían recíprocamente a determinadas condiciones: Israel se obligaba al cumplimiento de determinados preceptos ético-religiosos que emanaban del mismo Dios y su representante Moisés, y por otra parte Dios empeñaba su palabra de protegerles siempre que fueran fieles a sus juramentos de fidelidad (18): «Ahora, si oís mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi «propiedad» entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra, pero vosotros seréis para mi un «reino de sacerdotes y una nación santa». A Dios le «pertenece toda la tierra», y es el soberano absoluto de todos los pueblos, pero se ha reservado en sus misteriosos designios este grupo étnico sin relieve alguno histórico ni cultural, y como el sacerdote está de pie ante el altar orando por todo el pueblo, así este «pueblo sacerdotal», esta «heredad de Dios», como algo escogido, y aparte de todos los pueblos se presentaba ante Dios como la Comunidad de las promesas en representación de todos los pueblos, pues en realidad en los planes divinos todo esto no se ordenaba sino a la integración de todos los pueblos en el nuevo orden de gracia, del que el pueblo israelita era el heraldo y precursor. Así Israel es la «Iglesia de la Antigua Alianza» (19). Sobre esta Comunidad escogida Dios ejercerá una protección especial, y al mismo tiempo se mostrará riguroso para con ella,

(17) Ex. 19, 3-6. 24, 4-8).
(18) Ex. 19, 5-6. Lev. 19, 2. Deut. 4, 15.
(19) Hasting. Dictionary of the Bible, «Kingdom of God.»

pues Yahve es un Dios «celoso» de su poder y no admite que otros participen de los honores y derechos que le pertenecen.

Aunque Dios se compromete a guiar al pueblo escogido y a protegerle, no obstante conserva su total libertad frente a él, y no habitará en medio de ellos de modo permanente (20), pues él es el «Omnipotente que hace gracia a quien quiere» (21). Y el primer acto de su gracia es precisamente dar a su pueblo una legislación, le revela su *voluntad,* la Ley que debería preservar al pueblo escogido de su contaminación con otros pueblos profanos, y era una garantía para la observancia de la Alianza suscrita en el Sinaí. Y el título que Dios alega para imponer sus preceptos no es tanto el de Creador cuanto el de Salvador, el Libertador del pueblo escogido: Así el Decálogo empieza con estas palabras solemnes: «Yo soy Yahve, tu Dios, que te ha hecho salir de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre» (22). Es una segunda fase de la economía divina. La institución del descanso sabático se funda precisamente en la soberanía que tiene Yahve sobre todos y aun sobre la misma obra de la creación. El hombre debe recordar que Dios hizo el mundo visible en seis días y que en el séptimo descansó. Lo mismo debe hacer el buen israelita reconociendo la soberanía suprema de su Dios sobre el mismo. En el mismo supuesto se basa el precepto de entregar a Dios las primicias de los campos, animales y aun del hombre.

La misma prohibición del homicidio se basa en el dominio único y exclusivo que sobre la vida humana tiene Dios. Y la misma organización de la vida civil emana de Dios. Todos viven en una sociedad teocrática cuyo centro es Yahve, el cual regula todas las vicisitudes de la vida ciudadana.

Y en toda esta legislación, ordenada, sobre todo, a preservar al pueblo escogido de su contaminación con los demás pueblos, hay ciertos gérmenes de universalidad, que más tarde llegarán a su pleno desarrollo por evolución orgánica interna hasta llegar a una concepción totalmente universalista que incluya todos los pueblos sin distinción. Así, Yahve, a pesar de estar ligado especialísimamente a los intereses del pueblo israelita, es ante todo

(20) Ex. 33, 3. 33, 14-15.
(21) Ex. 33, 19.
(22) Ex. 20, 2. Deut. 5, 6. Num. 15, 41.

el Dios de toda la tierra (23), y a El han de servir todas las naciones.

Más tarde, con ocasión de la conquista de Canaan, una de las prácticas más comunes es la del «anatema»; declarar algo «anatema»: «jerem» equivalía a no adquirir compromisos con los enemigos dedicando todo el botín al Dios nacional como Señor único de todo (24). Es que Dios no quería transacciones con los otros pueblos precisamente para que el pueblo escogido no fuera absorbido por los demás pueblos de cultura material superior. Y en Siquem, con ocasión del juramento de las tribus, Josue, les advierte que «Yahve es un Dios celoso y santo» y, por tanto, que miren bien lo que prometen. Después de la respuesta afirmativa les conmina a ser fieles a sus juramentos: «Vosotros sois testigos contra vosotros mismos de que habéis escogido a Yahve para *servirle*» (25).

Es tal el alto concepto que tenían de este señorío absoluto de su Dios, que no osan al principio poner un «rey» con tal título entre ellos. Así Gedeón rehusa decididamente cuando después de la victoria sobre los Madianitas alguien se lo propone: «Yo no reinaré sobre vosotros ni mi hijo tampoco reinará, sino que es Yahve quien reinará sobre vosotros» (26). Más tarde, las condiciones políticas y las razones de estado parecían exigir la implantación de la monarquía a pesar de las convicciones religiosas de Samuel, que temía que la nueva institución quisiera suplantar la idea de que el único y verdadero Rey de Israel es sólo Yahve. Efectivamente, Dios ve en esa exigencia de los israelitas un desprecio implícito para sus derechos: «No es a tí a quien rechazan, sino a mí, para que no reine sobre ellos» (27). A pesar de esta repugnancia Dios condesciende con sus gustos porque en la nueva institución veía uno de los medios para ejecutar sus futuros designios mesiánicos.

Con la institución de la monarquía entramos en otra etapa de la preparación del Reino de Dios. David era el rey según el «corazón» de Dios, que se consideraba como vicario y representante, y sólo como tal, de los intereses de Yahve. Es entonces

(23) Ex. 19, 5. Num. 11, 29. 14, 21. 24, 17-19).
(24) Jos. 7, 10-26.
(25) Jos. 24, 21.
(26) Juec. 8, 23.
(27) I Sam. 8, 7.

cuando en la literatura profética aparece el «rey» como uno de los eslabones de la gran cadena que llegaría hasta la manifestación de la época mesiánica, el representante verdadero de Dios que establecería definitivamente el Reino de Dios en la tierra cumpliendo las tradicionales promesas. El rey era un representante, un vicario de Dios con autoridad delegada del único verdadero Rey, y cuyo cometido era única y exclusivamente cumplir la voluntad de Dios, que era para él como «Padre», y él un «hijo de Dios» (28).

Las deficiencias reales de la institución monárquica y la decepción surgida como consecuencia de la claudicación general ante las vías tradicionales del Yahvismo, hizo que adquiriera relieve el movimiento profético. Este tenía por fin primordial despertar la tradicional y ortodoxa religiosidad en el pueblo, manteniéndole libre de las contaminaciones de la idolatría general y orientándole en todas sus aspiraciones hacia una meta futura de esplendor condicionada por la aparición de un Rey ideal, el verdadero representante de Israel, que inauguraría la etapa definitiva en la historia de Israel (29), realizando el ideal de justicia y equidad por todos anhelado.

Efectivamente, es en la época del profetismo cuando la religión israelita, y en consecuencia la idea del Reino de Dios, llega a su máxima madurez doctrinal. Las mismas desgracias nacionales fueron la gran ocasión para llegar a la concepción de un Israel más espiritual en contraste con las deficiencias del presente, pues precisamente fueron esas grandes crisis nacionales las que dieron pie a los grandes representantes del Yahvismo tradicional para reflexionar y desentrañar los gérmenes de individualismo y de universalismo latentes ya en las antiguas Alianzas de Dios con Abraham y con el mismo Moisés. Y así surge ahora en todo su relieve la idea monoteísta al proclamar al Dios nacional Yahve como Señor único de toda la tierra. Su providencia como tal se extiende a todos los pueblos y rige los destinos históricos de todas las naciones, pues si El es quien hizo salir a los hebreos de Egipto, es también el que hizo venir a los filisteos de Captor y a los arameos de Qir (30). El en realidad

(28) Cfr. II Sam. 7, 23, 1-5. Sal. 2, 20. Is. 32.
(29) Is. 7, 14-16. 9, 6-7.
(30) Am. 9, 7.

dirige la trama histórica de todos los pueblos, y todos están sujetos a un plan prefijado por El de antemano (31), siendo el centro de atracción de todos los pueblos, que acudirán a su montaña santa a recibir lecciones de justicia y de equidad. Es la idea universalista del Reino de Dios avanzando a pasos agigantados hacia la plenitud de los tiempos, la manifestación de la era mesiánica. Y hasta la misma actual forma teocrática será totalmente transformada en su misma estructuración externa. Ezequiel nos presenta un cuadro ideal de los tiempos mesiánicos. Pero bajo el ropaje poético es necesario ver ante todo la tesis de que la restauración futura y definitiva se hará sobre una base fundamentalmente espiritualista (32). Los nuevos ciudadanos de la futura teocracia tendrán un nuevo corazón, sobre el que llevarán escrita la Ley de Dios (33). Y no faltan vislumbres universalistas en los libros posteriores como Malaquías y Jonás. Y en los mismos salmos se predice la inclusión en el nuevo imperio teocrático de los pueblos más alejados, y aun de los tradicionalmente enemigos (34). La mente de todos los profetas se proyecta a menudo sobre el momento venturoso de la nueva Alianza bajo la égida de un Personaje ideal, centro de atracción de todos los pensamientos de los fieles israelitas y aun de los otros pueblos, en el que se inaugurará la nueva teocracia a base de un pequeño núcleo, de un «Resto» salvado de todas las grandes catástrofes nacionales y germen de bendición. Y ese Personaje excepcional, centro de todas las promesas, estará en particularísimas relaciones con Yahve (35).

La historia recalcitrante de Israel, con sus claudicaciones y exaltaciones religiosas no es sino la historia de un perpetuo hijo pródigo que no agradece su condición de nación escogida, y que es castigada paternalmente por Dios de modo que sea constantemente atraída a su único y verdadero Señor. Las naciones paganas no son sino los instrumentos de Dios para castigar las trans-

(31) Am. 4, 13. 5, 8. Mi. 4, 1-3. Is. cc. 40. 42. 60.
(32) «Vienen días, palabra de Yahve, en que yo haré una alianza nueva... yo pondré mi ley en ellos y la escribiré en su corazón y seré su Dios y ellos serán mi pueblo. No tendrán ya que enseñarse unos a otros ni exhortarse unos a otros, diciendo: conoced a Yahve, sino que todos me conocerán» (Jer. 31, 31).
(33) Ez. 17, 22. Mal. 1, 11. Jon. cc. 1-3.
(34) Sal. 67, 87.
(35) Sal. 110. Is. 9, 6-7. Jer. 31, 22. Mi. 5, 2. Dan. 7, 13. Mal. 3, 1.

gresiones de Israel, y bajo ese punto de vista son siempre consideradas por los profetas (36). Es que Dios quiere ir preparando el Israel del espíritu, en contraposición al Israel materialista, y por eso los castigos tienen el fin de purificarle y espiritualizarle en sus aspiraciones. En efecto, el colapso del estado judío y el destierro babilónico contribuyeron no poco a ampliar los horizontes y a purificar el mismo concepto de Reino de Dios. Lejos de la patria, sin templo ni sacrificios rituales, se creyó posible el que la adoración del Dios nacional, Yahve, no se circunscribiera a un lugar concreto y determinado, sino que la verdadera adoración y culto residía en el corazón y en la íntima alianza verdadera con Dios. El fiel israelita quiere entrar en relaciones con su Dios directamente, no a través de conceptos de nacionalismo colectivo. El es responsable individualmente de sus actos ante el Dios de su conciencia, y no bastaba que la Ley hubiera sido escrita solemnemente en piedra en el Sinaí, sino que era necesario que se imprimiera en los corazones. Y Dios, que dirige el curso de la historia en todo su universalismo, no sólo se preocupaba de la suerte de las naciones, sino de las tragedias individuales de los pobres fieles desamparados y oprimidos.

Es entonces cuando adquiere especial relieve la idea de un Dios universalista, el «Dios del cielo». En realidad este concepto de un Dios señor de toda la naturaleza y de las naciones era tradicional en la literatura bíblica. Pero en la literatura postexílica empieza a prevalecer el concepto de Dios, «rey del universo», sobre el de Dios «rey de Israel». Esto se debió a la reflexión teológica a medida que se iba abriendo el horizonte geográfico del fiel israelita, sobre todo con la deportación en el destierro. Pero no se debe exagerar la evolución de este concepto de «Dios de Israel» para llegar al «Dios del mundo», como si hubiera un verdadero tránsito de la monolatría al monoteísmo como lo suponía la escuela de Wellhausen. Ya hemos visto cómo en los textos muy anteriores al destierro aparece Dios como señor de la naturaleza y de todos los pueblos, Dios omnipotente, que protege a su pueblo contra todas las demás naciones.

No se puede hablar a este respecto de una sustitución de conceptos totalmente nuevos, sino de la evolución de un núcleo

(36) Is. 10, 15.

ideológico sustancial que se va desarrollando orgánicamente y cuyo contenido espiritualista adquiere su punto culminante en la época del profetismo. Se han estudiado las ideas antiguas bajo diversos aspectos y como tales son presentados por los profetas. Tampoco es cierto que la idea universalista de un Dios en todo su contenido monoteísta surja inesperadamente en la época profética con ocasión de las guerras imperialistas de Asiria, como si la idea de imperio aportada por los asirios en el orden material, con su secuela de un imperio o superintendencia de sus dioses sobre los de los países conquistados dieran ocasión a un concepto universalista de Yahve como reacción atávica y nacionalista de los espíritus selectos, los profetas, y como suprema solución desesperada para salvar las crisis religiosa que crearían las nuevas conquistas asirias con sus dioses triunfadores. En realidad la tesis de Wellhausen tiene poco en cuenta el proceso evolutivo psicológico de los pueblos. El triunfo aplastante de Asiria, sin la existencia de una especialísima providencia sobrenatural de Dios sobre su pueblo, hubiera hecho naufragar la conciencia religiosa nacional israelita ante las ideas religiosas de los invasores. En un razonamiento primitivista, y desde el punto de vista meramente natural, según la mentalidad del ambiente se habría concluído normalmente que los dioses conquistadores asirios eran superiores al Dios vencido Yahve, y en consecuencia se habría aceptado normalmente la religión del vencedor. Pero también entonces, como en la época de los Jueces, la religión israelita se salva del naufragio y de ser absorbida por un ambiente politeísta y una cultura material más elevada, por el fermento incoercible nacional de un monoteísmo primitivo, recibido ya de la época del desierto, y que fué transmitido como fuego sagrado por la conciencia religiosa de un grupo selecto israelita, dotado de especial sensibilidad religiosa sobrenatural. Efectivamente, los Jueces y la profetisa Débora no eran sino el eco de una tradición antigua que se sobreponía a las vicisitudes creadas por la diseminación de las tribus israelitas en el medio ambiente cananeo. Israel había salido de la vida nómada y sencilla del desierto como un corcel indómito, lleno de vigor, y con una propensión fuertemente sensual y materialista, a pesar de haber estado vinculado religiosamente a un Dios adusto e intransigente, el Yahve del Sinaí. Y fué preciso que existiera dentro de la conciencia nacio-

nal algo superior que no le hiciera claudicar ante la para ellos deslumbrante civilización cananea. Es que Israel se hallaba en posesión de un apretado esquema teológico de ideas que le colocaba muy por encima de las ideas religiosas de su época. Es imposible dar una explicación de la subsistencia de Israel desde el punto de vista religioso si no es partiendo del supuesto de la existencia de unas ideas trascendentes—una verdadera isla, desde el punto de vista religioso, entre los pueblos circunvecinos—que salvarán su conciencia religiosa superior a través de todas las vicisitudes históricas. Y este fué el caso de su supervivencia religiosa durante las invasiones asirias. El P. Lagrange (37) cree que las profecías sobre la caída de Babilonia y sobre la misión de Ciro contribuyeron mucho a guiar la especulación teológica sobre la idea ya tradicional de Dios Rey del Universo, ya que según los profetas, Ciro, el señor de los imperios no era sino un mero instrumento de la justicia divina (38). Esto explicaría por qué es precisamente en la época persa cuando empieza a divulgarse el título de «Dios del cielo» aplicado a Yahve, y la otra denominación más concreta de «Rey del Universo».

Indudablemente que el título de «Dios del cielo» es el que mejor se presta para indicar la trascendencia de Dios. El P. Lagrange cree que la expresión «Rey del mundo» tiene ya un marcado sello helenista (39). Naturalmente al aplicar a Yahve el título de «Dios del mundo» no se quería significar que se concebía a ese Dios como un Ser solitario, el «eterno celibatario de los mundos», sin influencia alguna en este mundo material y sobre todo en la historia humana. Esta es una idea abstracta muy poco apta para ser asimilada por la mentalidad concreta semita.

El título de «Rey del mundo» aplicado a Yahve es de época tardía (40). En el libro de Daniel, con su perspectiva a base de una teología de la historia con colores apocalípticos, encontramos expresamente los títulos de «Dios del cielo» y «Rey del cielo» (41). El Dios de Israel es para el autor del libro de Daniel el

(37) Lagrange: Le Regne de Dieu dans l'Ancien Testament. R. B. 1908, 50.
(38) Is. 13.
(39) Lagrange, id.
(40) El P. Lagrange cree que los textos de Jer. 10, y 10, 10 que faltan en la versón de los LXX son de época posterior al profeta.
(41) Dan. 4, 34.

Dios, Rey de Reyes, que dirige el curso de la historia de todas las naciones. Todo está sometido a un plan concreto de la Providencia, y la sucesión escalonada de los imperios no es sino parte de un drama inmenso escrito de antemano por la voluntad de Dios. En este drama las fuerzas contrapuestas, expresión de los intereses de cada pueblo, aparecen simbolizadas en un gigantesco macht de poderes vivientes, llamados unas veces según las circunstancias «el príncipe del reino de Persia» (42), que se opuso durante veintiún días a la acción del ángel anunciador de Daniel, que a su vez fué auxiliado por Miguel, «uno de los príncipes supremos». A continuación aquel dice que tiene que dejar a Daniel porque debe reanudar la lucha con el «príncipe de los persas», «y en saliendo yo, vendrá el príncipe de Javán» (43). Miguel es el valedor de los intereses del pueblo escogido al que tendrán que rendirse, en definitiva, las vanas resistencias de los otros pueblos, como se dice en la visión de la estatua de Nabucodonosor (44). En ésta, la piedrecita que cae del monte hace desplomarse la colosal estatua—personificación de los reinos históricos—, terminando por convertirse en un gran monte, el Reino de los Santos, el mismo que en el c. VII, después de la visión de las cuatro bestias, recibe del «senex dierum» el libro que representa la inauguración oficial del Reinado de santidad y justicia, es decir, de la Era Mesiánica. Se ha discutido mucho sobre el sentido de la expresión «príncipe de Persia» o «príncipe de Grecia», y en la exégesis antigua se explicaba por la doctrina de los ángeles custodios de los reinos como colectividades, en tal forma que Santo Tomás se plantea la cuestión de cómo un ángel puede oponerse a otro ángel bueno en la marcha de los sucesos de la historia, que en realidad no es sino la plasmación del plan eterno de la misma mente y voluntad divina en el tiempo, y lo resuelve diciendo que el ángel custodio bueno de cada reino mientras no reciba una revelación expresa sobre la voluntad concreta de Dios en cada suceso de la historia, lucha espontáneamente por los que cree intereses terrenos de su pueblo protegido, y únicamente cuando llega a conocer concretamente la voluntad divina sobre el particular, se rinde a los intereses históricos re-

(42) Dan. 10, 13.
(43) Id. 10, 20.
(44) Id. c. 2.

presentados por el ángel del otro pueblo en colisión (45). Lo más sencillo es suponer, conforme al estilo apocalíptico de todos estos capítulos del libro de Daniel, que nos hallamos ante una parábola en acción, ante una dramatización simbólica de la historia que no tiene existencia real sino en la ficción del hagiógrafo, de modo que ese «príncipe del reino de Persia», como el «príncipe de Grecia», no son sino una pura fórmula literaria para expresar la oposición de esos dos imperios poderosos a la implantación del Reino de Dios, que está bajo la tutela de Miguel, el cual aquí no sería sino una representación simbólica de los intereses del Reino de Dios.

En toda esta trama apocalíptica Dios aparece—concepción eminentemente teológica de la historia—como dominando la sucesión de los diversos imperios que van surgiendo, uno en pos de otro, según los designios concretos de la Providencia, subordinándose históricamente a la aparición de un imperio fuera de serie, cuyo verdadero Rey es el Rey de Reyes (46). Por eso Nabucodonosor, el mayor de los reyes conocidos según la mentalidad del autor, se ve precisado a reconocer humildemente este supremo dominio sobre todos los imperios del Dios de Israel. Así, pues, la sucesión histórica de los imperios se halla vinculada a la aparición del Reino definitivo de Dios, y esto sencillamente porque así está trazado en los secretos designios de Dios. El esquema histórico de los diversos imperios es para el autor del libro de Daniel el reflejo de una voluntad suprema, que planea y dispone sobre todas las ordenaciones e instituciones de los mismos imperios. La confesión de Nabucodonosor, según la traducción de los LXX (47), expresa claramente el contenido de la disposición temporal de los imperios: «Rindo homenaje al Altísimo, y le alabo, a aquel que ha creado el cielo y la tierra, los mares y los ríos y todo lo contenido en ellos, le rindo homenaje y alabanza, pues es El el Dios de los dioses y el Señor de los señores, el Rey de los reyes, pues El ha hecho maravillas y prodigios, y transforma las épocas y los tiempos, quita el poder temporal a los reyes y pone a otros en su lugar... Su reino es un reino eterno, y su poder se ejerce de generación en genera-

(45) S. Th. I, 113, a. 8.
(46) Dan. 2, 37.
(47) Dan. 4, 34.

ción» (48). El texto arameo es menos explícito, pero contiene sustancialmente las mismas ideas: «Yo bendigo al Altísimo, alabo y glorifico al que domina con eterno dominio y cuyo reino perdura de generación en generación. A sus ojos todos los habitantes de la tierra son nada, y con el ejército de los cielos y con los habitantes de la tierra hace según su voluntad, sin que nadie pueda resistir a su mano y decirle: ¿Qué es lo que haces?»

Esta confesión enfática, puesta en boca de Nabucodonosor después de haber recobrado el juicio mental de aquella su extraña enfermedad de zoantropía, tiene, evidentemente, un deje de ironía en la mente del autor sagrado, pues la insolencia del gran rey no había sido sino la ocasión para que el Dios del cielo, el Dios de los judíos, mostrara su omnipotencia y su omnímoda libertad de acción frente a los más poderosos reyes de la tierra que hacen planes fuera del orden trazado po la Providencia (49). Y todo esto no es sino la confirmación de la profecía mesiánica del capítulo segundo: «Tú estabas, oh rey, mirando, hasta que una piedra desprendida, no lanzada por mano, hirió la estatua en los pies de barro y de hierro, destrozándola... En tiempo de esos reyes el Dios de los cielos suscitará un reino que no será destruído jamás y que no pasará a poder de otro pueblo, destruirá y desmenuzará a todos esos reinos, mas él permanecerá por siempre» (50). Es el Reino de los Santos representado en el c. VII (51) por el «Hijo del hombre» que viene de lo alto a recibir del «senex dierum» el señorío, la gloria, el imperio y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron, y su dominio es dominio eterno que no acabará nunca, y su imperio, imperio que nunca desaparecerá». Entonces se inaugurará una nueva era de paz y de justicia. En ella desaparecerá todo pecado (52) de modo definitivo después que hayan desaparecido todos los poderes que se oponían a la instauración del Reino de Dios.

En los salmos, también de época tardía, se presenta ya la eclosión del Reino de Dios y se concibe a la naturaleza participando, gloriosa, de este nuevo venturoso estado de cosas:

---

(48) Id.
(49) Dan. 4, 30.
(50) Dan. 2, 34, 44.
(51) Dan. 7, 13.
(52) Dan. 9, 24.

«Dios reina. ¡Gócese la tierra!
alégrense las muchas islas.
Hay en torno de El nube y calígine,
la justicia y el juicio son las bases de su trono,
precédele el fuego,
que abrasa en derredor a todos su senemigos.
Sus rayos alumbran el mundo,
tiembla la tierra al verle.
Derrítense como cera los montes ante Yahve,
ante el Señor de toda la tierra.
Anuncian los cielos su justicia,
y todos los pueblos ven a su gloria» (53).

Es la gran teofanía futura en la que también la naturaleza participa como cortejo de honor. Pero sería un despropósito ver aquí insinuaciones de una supuesta sobrenaturalización del cosmos, pues en el contexto sólo se trata de un homenaje concebido poéticamente, del que la naturaleza no está ausente cuando llegue la gran manifestación del Reino de Dios, del Reino de los Santos. No se trata tampoco de una concepción escatológica como algunos suponen, es decir, del juicio final, al fin de los siglos, sobre las ruinas humeantes del cosmos. Todos estos salmos que hablan del «juicio» de Dios (muchas veces la palabra «juzgar» significa simplemente «gobernar») no traspasan el horizonte mesiánico, y no aluden precisamente al fin del mundo como cosmos. Es la misma concepción de Joel al hablar del «Valle de Josafat», donde las naciones serán juzgadas previamente antes de la inauguración de la era mesiánica (54).

Esta concepción de Yahve, Dios del Universo, y el concepto de «Reino de Dios» es común en los últimos libros canónicos, como en el libro segundo de los Macabeos (55). Aparecen también las denominaciones de «Señor de los espíritus», «Señor de los cielos», «Señor de todo poder», «el Señor grande de todo el mundo» (56), denominaciones algunas de ellas que se leen en los libros apócrifos de la época (57).

(53) Sal. 97, 1-7.
(54) Cfr. Sls. 98 y 96.
(55) Lagrange, act. c. p. 58.
(56) II Mac. 12, 15.
(57) Sab. 6, 4.

Y en el libro de la Sabiduría se invita a los reyes a someterse a Dios, pues no son sino ministros del Reino de Dios. Pero aquí encontramos un nuevo concepto y una nueva categoría de ciudadanos del nuevo Reino. Como en este libro encontramos ya claramente afirmada la retribución de ultratumba, podemos decir que hay en él una escatología de ultratumba y a veces se confunden los horizontes. Así, en la mentalidad del autor de la Sabiduría, se habla de los justos que han muerto sin haber asistido a la manifestación del Reino de Dios, y que participarán de un Reino especial. Esta concepción no excluía la misma re-resurrección que aparece en el segundo libro de los Macabeos (58). Pero no sabemos el sentido preciso que puedan tener las misteriosas palabras: «Cuando hayamos muerto por sus leyes, el rey del mundo nos resucitará para una nueva vida eterna».

CONCLUSIONES

1) La idea de Dios, Rey de todo lo creado, es una concepción primitiva en la tradición israelita, y se encuentra ya en los libros más antiguos.

2) La base de esta concepción se halla en la creencia de que el Dios nacional de Israel era el Creador y Conservador de todas las cosas. Nada tenía razón de ser fuera del Supremo Hacedor.

3) Esto supone una trascendencia total del Creador, que habita en una región inaccesible y se halla fuera de toda perspectiva histórica «antes, sobre y fuera de todo lo creado». Nada de emanaciones cosmogónicas ni teogónicas.

4) Ese carácter de Creador de todo es la base doctrinal de una concepción de Dios como «Rey del Universo». Todas las fuerzas de la naturaleza le están sometidas de modo absoluto e incondicionalmente.

5) Nada hay en los libros sagrados del A. T. que pueda insinuarnos un plan de Dios respecto de una supuesta sobrenaturalización del cosmos material en función de un nuevo Reino de los tiempos mesiánicos. Los que hablan de transformaciones de la naturaleza en esa época gloriosa no son sino idealizaciones poéticas para realzar el cuadro de grandiosidad y magnificencia.

(58) II Mac. 7, 8.

6) Sobre este señorío de Dios sobre el mundo material inanimado hay otro señorío mucho más alto, el del Creador de todo, como Señor de las conciencias de la criatura racional. Todos los hombres y todas las colectividades nacionales se hallan sometidas al Dios de Israel como Creador de la misma humanidad.

7) Aparte de este señorío general sobre todos los hombres y colectividades humanas hay otro más concreto, basado en una nueva economía divina de Redención, sobre la misma humanidad caída, que aparentemente con el pecado frustró, a nuestro modo de hablar, el primitivo plan de Dios.

8) Dentro de este nuevo plan sobrenatural de Redención, Dios ejerce un especial «Reinado» sobre una colectividad nacional particular, Israel, escogido como instrumento histórico para dar a conocer Dios en el tiempo sus planes de Redención de la humanidad en sus diversas etapas históricas patriarcal, mosáica, profética y nomística. Por eso Israel es históricamente algo aparte en el conjunto de todos los otros pueblos en su condición de «pueblo sacerdotal».

9) La expresión «Rey de Israel» aplicada a Dios es históricamente anterior a la de «Rey del Universo», que sólo se encuentra en los libros de la época tardía. No obstante, no se puede hablar de una sustitución real de conceptos, sino de una explicación—fruto de la reflexión teológica en los tiempos del colapso de Israel como nación—, una amplificación de un concepto ya tradicional de Dios, Señor de todo lo creado, pero que adquirió más realce en el correr de los tiempos según las circunstancias históricas. La idea de los imperios asiro-babilónicos pudo haber contribuído a explicitar más esta idea, que latía en los libros más antiguos de la Biblia, y que provenía por explícita revelación sobrenatural.

10) En los últimos libros de la Biblia la idea de un Reino de Dios se presenta con caracteres apocalípticos, y por este género literario no es fácil deslindar las diversas perspectivas que en ellos se presentan. Sólo en los libros II de los Macabeos y de la Sabiduría nos encontramos claramente con una escatología trascendente, porque en ellos se habla de un reino futuro de ultratumba. En el libro de Daniel se habla de la instauración de un Reinado de Dios en este mundo, que es sustancialmente el que nos presentan los profetas anteriores respecto de la esperada

era mesiánica. Pero también ahí se habla de una resurrección de los muertos, unos para ser premiados y otros para recibir el castigo por sus pecados (59). La perspectiva se abre misteriosamente y esta revelación es tan esotérica que expresamente se ordena al autor que la mantenga secreta. De nuevo nos encontramos en el misterio de las perspectivas apocalípticas.

11) El «Reino de los Santos» del libro de Daniel, aunque se proyecta en el futuro, sucede a los cuatro grandes imperios y se presenta como un reino futuro, pero sin negar que tenga raíces en el pecado. El Reino futuro será, en expresión del Padre Lagrange, el pasaje del derecho al hecho, o mejor, el reconocimiento del derecho, la ejecución histórica de una idea eterna, el progreso, sin duda extraordinario y maravilloso, pero al fin continuación del ya comenzado... La salud se considera en parte ya realizada y en parte esperada... Dios habría comenzado ya su gran obra, pero se esperaba la inauguración del Reino, que no era precisamente el fin del mundo, al menos según el Antiguo Testamento (60).

12) Supuesto que ese Reino se basa en el reconocimiento de la realeza de Dios, tiene un carácter eminentemente moral. De ahí que los profetas resalten siempre sus facetas espiritualistas (61). Y si bien en los profetas muchas veces ese Reino futuro se presenta como una restauración nacional, esto es algo accidental, el ropaje externo para expresar sus ideas sobre un reinado de justicia y de equidad en que Yahve será realmente el «Rey de los corazones». En este sentido el concepto de Reinado de Dios sufrió un verdadero proceso de espiritualización a través de los tiempos.

FR. MAXIMILIANO GARCIA CORDERO, O. P.

(59) Dan. 12, 1-4.
(60) Lagrange, a. c.
(61) Hab. 2. 14. Is. 6, 13. Mi. 5, 9-13. Jer. 23, 5. Ez. 36, 25.

Desarrollo histórico de las doctrinas sobre las emociones

II

Antecedentes de la teoría de James-Lange acerca de la naturaleza de las emociones.—La influencia que numerosos trabajos sobre psicología de la vida afectiva ejercieron sobre los conceptos de James y Lange fué muy superior a lo que estos autores quisieron admitir. James confesó que «quizás haya sido influenciado por la abundante lectura de obras clásicas sobre esta materia» (136). Lange solamente cita a tres autores anteriores a él y hace referencia a otros dos. James sólo concede autoridad a Henle, del cual dice: «Nótese con qué precisión se ajusta a nuestra teoría» (!), pero pasa por alto una definición que se asemeja en todo a la suya propia.

Uno de los primeros autores que escribió sobre la importancia de los mecanismos vaso-motores en las reacciones emotivas fué *La Mettrie,* estableciendo correlaciones entre los cambios orgánicos y los fenómenos de la vida afectiva. En su obra *El hombre como máquina* (1748) explica ciertos fenómenos histéricos e hipocondríacos en términos de alteraciones viscerales abdominales. Antes que él, *Malebranche* (1674) hizo observaciones en el mismo sentido. Posteriormente *Cabanis* escribió sobre los cambios abdominales en relación con ciertas tendencias afectivas. Las personas habitualmente y sin causa que lo justifique, melancólicas y depresivas, muestran al mismo tiempo trastornos abdominales paralelos, lo que viene a demostrar, según Cabanis, que aquellos estados se deben a estos trastornos y que, en consecuencia, las vísceras abdominales contribuyen a la formación del pensamiento.

A propósito de esta opinión, *Lamarck* comenta que Cabanis va demasiado lejos en sus afirmaciones, aunque no deja, por su parte, de afirmar que «el estado de los órganos y especialmente

(136) James, W.: Principles of Psychologi, vol. II, p. 448, 1890.

el de las vísceras abdominales, corresponde a menudo con cambios en las facultades morales e incluso contribuyen positivamente a estos cambios» (137). Lamarck divide en estos estudios la cavidad abdominal en tres centros de sensibilidad: 1) la región frénica, constituída por el diafragma y el estómago; 2) la región hipocondríaca, que incluye el hígado, el bazo, el plexo abdominal superior, una gran parte del intestino delgado y el colon; y 3) la región de los órganos de la generación, incluyendo el sistema urinario y el tramo inferior de los intestinos. La obstrucción o irritación de estos órganos, dice, conduce a ciertos tipos de disposiciones o hasta de alteraciones mentales.

Un anatómico francés, fisiólogo y médico, *Bichat* (1800), escribió también sobre las alteraciones orgánicas como causa de los trastornos emocionales. «El cerebro nunca es afectado por las pasiones; su sede está en los órganos de la vida interna... Es asombroso que las pasiones nunca tengan su comienzo ni su fin en los órganos de la vida animal, sino que, por el contrario, las partes que regulan las funciones internas, sean constantemente afectadas por las pasiones, y que incluso en ocasiones tengan lugar de acuerdo con los estados que a dichos órganos afectan. El efecto de toda clase de pasión es siempre producir algún cambio en la vida orgánica. (Considérense las reacciones de ira, gozo, terror, dolor y sus correlaciones corporales). Las funciones de la circulación, digestión, respiración y secreción son las que están más directamente influenciadas por las pasiones... Y no solamente influyen las pasiones de una manera especial en las funciones orgánicas, sino que al influir en determinadas vísceras, el estado de las mismas y sus lesiones repercuten, a su vez, en la manera de producirse las pasiones mismas... Podemos decir que todo tiende a probar que la vida orgánica es el término de las pasiones y el centro en el que se originan» (138).

Otros autores, como *Tracy* (1801), *Buffon* (1824), *Blaud* (1830) y *Beraud* (1853), se expresaron en distintas ocasiones en los mismos términos. *Dufour,* por ejemplo, dice que la experiencia

(137) Lamark, J. B.: Philosophie Zoologique, 1809, vol. II, Ed. Matins, p. 267.
(138) Bichat, M. F. X.: Physiological Researches on Life and Death. Trad. por Gold., pags. 54-74, 1827.

emocional no tiene lugar hasta que la alteración visceral ha sido producida reflejamente (139).

Blaud escribe en el mismo sentido: «Una emoción es la percepción agradable o dolorosa de una modificación orgánica rápidamente desarrollada como resultado de alguna impresión recibida por los sentidos... o producida por alguna idea presente en la mente o evocada por la memoria... En toda emoción se dan estos cuatro elementos constitutivos: idea, reacción del cerebro, modificación de los órganos vitales y sensación agradable o dolorosa de esta modificación» (140).

Beraud se expresa en términos análogos cuando dice que «simples cambios en el estado de ciertos organos son capaces de provocar una tendencia al gozo, depresión o deseo por razón de la comunicación de las vísceras a través del gran simpático con aquella parte del cerebro que preside los instintos» (141).

También los autores de escuela alemana destacaron la importancia de los cambios orgánicos en la vida emocional. *Lotze* (1846) atribuye algunos estados de humor a la exaltación y excitación producida por la música, la poesía o el baile. Sobre las manifestaciones de la vida afectiva escribió: «Los sentimientos son engendrados por el estímulo intelectual y vienen a superponerse al contenido mental original con un nuevo y especial poder que modula la experiencia total... Los pensamientos y los deseos difieren según estemos en pie o echados; una postura violenta puede provocar reacciones de ira; una posición extremadamente confortable es difícilmente compatible con la devoción... El gozo sereno de las proporciones bellas no consiste solamente en un simple placer confuso, sino que acelera el latido cardíaco, la respiración se hace más intena y fácil, la tensión de los músculos es más tónica, sentimos nuestro yo firmemente mantenido en tensión. El arrepentimiento y el dolor del pasado no se limitan a un simple juicio moral de condenación, pronunciado no solamente por la conciencia, sino que el flaquear de nuestras piernas, la disminución de la actividad respiratoria, la opresión en

(139) Tracy, A. de: Elements d'Ideologie: Ideologie proprement dite, pag. 26, 1826.
(140) Blaud, P.: Traité elémentaire de Physiologie Philosophique, etc. Vol. I, pag. 178, 1830.
(141) Beraud, D. J.: Elements de Physiologie de l'homme, etc. Vol. II, pag. 527, 1857.

el pecho, son manifestaciones que acompañan a aquellos estados afectivos» (142).

Domrich (1849) atribuye a una serie de regiones del cuerpo los distintos sentimientos: «estas sensaciones corporales reflejas tienen más importancia de lo que ordinariamente se cree, en el todo de nuestra vida psíquica. Muchos de los más atractivos o de los más repulsivos movimientos emocionales tienen en ellos su origen, su permanencia y sus características propias» (143).

Nasse se expresa en los siguientes términos: «Desde el momento que los órganos abdominales y el corazón ejercen en el estado de salud una influencia considerable sobre las disposiciones afectivas, bien pudiera ocurrir que en sus actividades den ocasión, por razón de sus conexiones con el cerebro, a irregularidades o alteraciones en las funciones mentales» (144).

Otro antecedente importante a la teoría fisiológica de las emociones nos viene de la escuela escocesa del asociacionismo intuicionista, representada esta vez por *James McCosh,* que escribió un interesante libro, *The Emotions* (1880), sobre nuestro tema. Esta obra no es citada por Titchener en su revisión histórica de la teoría de las emociones (145), ni por James mismo, que sólo hace de él una referencia en el índice de sus *Principles of Psychology*; y, sin embargo, los conceptos de este último autor están bien próximos a la doctrina elaborada por McCosh.

McCosh desarrolla extensamente y con numerosas citas la doctrina acerca de la expresión de las emociones y de sus variedades a través de las reacciones del cuerpo. He aquí algunos párrafos que reflejan bien su pensamiento: «Refiriéndome a la mímica puedo señalar que la observación de los gestos de un hombre airado o con expresión plácida, ha sido causa de que mi mente se haya visto involuntariamente invadida por aquella pasión cuya apariencia he tratado de imitar». «Esta doctrina, dice

(142) Lotze, R. H.: Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele, pag. 517, 1852.

(143) Domrich, O.: Die Psychischen Zustande, ihre organische Vermittelung un ihre Wirkung in Erzeugung, korpörlicher Krankheiten, pag. 131, 1849.

(144) Nasse, F.: Die Wichtigkeit der Beachtung von anhaltenden Gemühthsleiden zur Verhütung von Seelen-Krankheiten, Rheinesch. Monats. f. prakt. Aertze, I, 1847, p. 660.

(145) Titchener, Eb.: An historical note on the James-Lange theory of emotion. Amer. J. Psychol., 25, 1914, p. 427-447.

McCosh, fué ya formulada por Burke y encierra una gran verdad que, sin embargo, no ha expresado correctamente, puesto que lo que surge primero es considerado por Burke como lo último. La única manera eficiente de expresar una pasión es fijar nuestra atención en un objeto o escena que corresponda o sea capaz de despertar tal pasión o sentimiento» (146).

Acerca de los mecanismos fisiológicos que intervienen en la expresión de las emociones, el mencionado autor escribe: «Creo que la acción del simpático debe ser tenida muy en consideración para explicar estos hechos: nos colocamos en la posición (afectiva) de otros, evocando una idea que sugiera los mismos sentimientos, la cual provocará las consiguientes expresiones emocionales. Las lágrimas son el medio más apto para provocar el llanto en nuestro interlocutor».

Pero todavía en el párrafo siguiente se pueden apreciar con más claridad los antecedentes de la teoría de James: «He aquí un punto que no puede ser aclarado en el momento presente: la reacción de la mente (alma) y del cuerpo. Si es verdad que la emoción produce un cierto estado corpóreo, también es cierto que algunos estados corporales tienden a producir determinados sentimientos. Braidt, en sus curiosos experimentos sobre el hipnotismo, ha demostrado que una persona puesta en actitud de devoción, se siente devota. No me siento inclinado a hablar dogmáticamente acerca de este curioso fenómeno, pero lo que sí parece cierto es que la asociación de ideas interviene indudablemente en él. El acto de arrodillarse sugerirá, naturalmente, los sentimientos que experimenta un sujeto cuando se arrodilla. Si se adopta la actitud de golpear, la idea de lucha surgirá inmediatamente. Si la expresión de afecto o de piedad son sugeridas, irán acompañados de los sentimientos asociados a ellas» (147).

La teoría de McCosh, aunque no fuera totalmente desarrollada por su autor, debe considerarse como un antecedente inmediato a las doctrinas de James, y, según comenta Ruckmick, no se concibe cómo el profesor de Harvard pudo ignorar esta importante obra sobre las emociones.

Darwin, en su obra *The Expressions of Emotions in Man and Animals*, describe explícitamente la reverberación del cuer-

(146) Op. cit.
(147) Op. cit.

po en los estados emocionales. Aunque Darwin tampoco desarrolló, al igual que McCosh, toda su teoría sobre las emociones, nos dirá hasta dónde pudo llegar su influencia en la teoría formulada por James. «La mayor parte de las emociones—escribe—están íntimamente relacionadas con su expresión, y difícilmente podrían existir si el cuerpo permaneciera pasivo; la naturaleza de la expresión depende, en gran parte, de la naturaleza de las acciones que han sido habitualmente realizadas bajo un estado particular de la mente. Un hombre, por ejemplo, puede conocer que su vida está en gran peligro y desear fuertemente su salvación y, no obstante, puede hablar como Luis XVI al furioso populacho que le rodeaba: «¿Que tengo yo miedo? Tomadme el pulso». Así, pues, un hombre puede odiar fuertemente a otro y, sin embargo, hasta que su cuerpo no sea afectado por dicha pasión, no podrá decirse que esté bajo el influjo de la misma» (148).

Con los testimonios citados tenemos un conocimiento más que suficiente de los antecedentes de la teoría de James-Lange.

LA TEORIA DE JAMES-LANGE

James comenzó sus estudios sobre la vida afectiva distinguiendo las emociones de los instintos. Reconoció que «las reacciones instintivas y las expresiones emocionales se modulan o colorean imperceptiblemente entre sí; cada objeto que excita un instinto provoca también una emoción» (149.)

El modo común entre los psicólogos de interpretar el proceso de las emociones—afirma James—es el siguiente: «La percepción mental de algún hecho que excite la afección mental llamada emoción, da lugar a la expresión corpórea de la misma. Mi teoría, por el contrario, es que los cambios corpóreos siguen directamente a la percepción del hecho excitante, y que nuestra experiencia de estos cambios a medida que tienen lugar *es* la emoción... Cada uno de los cambios corporales, cualesquiera que sean, es sentido aguda u oscuramente en el momento en que tie-

(148) Darwin, C.: The expressions of emotions in Man and animals, 1873, p. 239.
(149) James, W.: Principles of Psychology, Vol. II, p. 442-485, 1890. Cfr. James, W.: What is an emotion, Mind, 9, 1884, p. 189.

nen lugar» (150). James desarrolló todavía más este pensamiento afirmando que «el sentido común dice que si perdemos nuestra fortuna nos dolemos por ello y lloramos ; que nos encontramos frente a un oso y aterrorizados huimos ; somos insultados por un rival y nos airamos y le golpeamos. El orden de aparición que aquí se sostiene, continúa James, es incorrecto, ya que un estado mental no es inducido inmediatamente por el otro, sino que las manifestaciones corpóreas tienen lugar primero, interponiéndose entre ambos ; por lo tanto es mucho más racional decir que estamos tristes porque lloramos, nos enfurecemos porque golpeamos, somos presos del temor porque temblamos, y no como se suele afirmar, lloramos, nos enfurecemos o temblamos porque estamos tristes, enfurecidos o atemorizados, como ordinariamente se cree.

Sin las alteraciones corpóreas que siguen a la percepción, esta última sería un fenómeno puramente cognoscitivo, pálido, incoloro y desprovisto de todo tono emocional. Entonces veríamos el oso y juzgaríamos que lo mejor era correr, recibiríamos el insulto y pensaríamos que lo correcto era golpear, pero entonces no tendríamos por qué *sentirnos* atemorizados o enfurecidos» (151).

El nombre de James va unido al de *Lange*, un fisiólogo médico de Copenhague, que al año siguiente de la aparición del primer artículo de James publicó una teoría semejante sobre las emociones (152).

La diferencia entre las dos teorías estriba en el sistema fisiológico elegido como responsable de las expresiones corpóreas que siguen a la percepción del estímulo emocional. En la expresión «toda nuestra capacidad corpórea es vitalmente sensible», James destaca la verberación visceral y muscular del fenómeno perceptivo, mientras que Lange localiza principalmente las respuestas en el sitema vaso-motor, las cuales implicarían a su vez un aumento o disminución de la actividad de los músculos de fibra lisa. Dicha actividad está en íntima relación con los cambios circulatorios recognoscibles en las formas de expresión emocional, y supondrían también un aumento o disminución del tono

(150) Ibid. Principles of Psychology, pag. 449.
(151) Ibid, págs. 449-450.
(152) Lange, C. : Ueber Gemüthshewegungen, 1887, trad. alem. de Om Sinsberaegelser, Kjbenh, 1885.

de los músculos esqueléticos. Todos estos mecanismos pueden ser combinados de diferentes maneras para explicar, por ejemplo, la rubefacción, la palidez, la inquietud, el insomnio, etc., que acompañan a los estados emocionales.

Psicológicamente hablando, el orden de aparición de estos fenómenos se establecería, según Lange, de la siguiente manera: A través de las vías sensoriales, los estímulos emocionales procedentes del mundo exterior serían conducidos por las vías del sistema nervioso central para después traducirse en una respuesta o reacción visceral o de un grupo de la musculatura esquelética. Por consiguiente, a través de una cadena refleja, los impulsos nerviosos procedentes de los sentidos externos, como fuentes de conocimiento de los estímulos emotivos, vendrían a unirse con los impulsos nerviosos procedentes de los músculos responsables tanto de las respuestas internas—viscerales y vasomotoras—, como de las respuestas externas o de expresión corporal. Mientras estos mecanismos reflejos orgánicos tienen lugar, las sensaciones despertadas por ellos se hacen conscientes en los niveles más superiores del sistema nervioso. Es entonces cuando se puede decir que la emoción ha sido sentida; o en otras palabras, que la emoción no es otra cosa que una cierta reacción sensorial provocada por un tipo de expresión corpórea.

Siguiendo este mismo pensamiento, Lange afirma que las emociones no son más que sensaciones producidas por las dilataciones y contracciones del sitema vaso-motor, o de los efectos que de ella se siguen—rubefacción o palidez—, y de las sensaciones derivadas de los movimientos de los músculos de todo el cuerpo. Todas estas sensaciones constituyen la experiencia emocional.

Sergi, psicólogo italiano, una década más tarde desarrolló independientemente una teoría similar a la de Lange (153). Apoyándose en bases fisiológicas y en investigaciones patológicas, llegó a la conclusión de que las reacciones emocionales se deberían a un estímulo directo y no reflejo del corazón, del sistema vascular y de las funciones respiratorias, a través del bulbo. Las vías nerviosas que conducen los estímulos a esta región y al cerebro, serían los mismos, y por lo tanto, el cerebro sólo añadiría

(153) Sergi, G.: Sulla nuova teoria della emozioni, Riv. di Sociol. 3, 1896, págs. 23-38.

el aspecto consciente a la reacción emocional. Para Sergi los cambios vaso-motores en muchos casos incluso precederían a las mismas alteraciones viscerales.

Sin entrar aquí a fondo en un estudio de las muchas críticas que se hicieron a la teoría de James-Lange-Sergi, debemos, sin embargo, llamar la atención sobre la principal objeción aducida contra ella, ya que se refiere a la misma esencia del concepto de emoción. Si las sensaciones fueran el todo en la reacción emotiva, ¿qué papel juegan las cualidades de placer y desplacer en la naturaleza de la misma?

Cuatro años después de haber escrito sus *Principles of Psychology,* James aceptó la existencia de estas cualidades afectivas a lo largo de todo el proceso emotivo, y reconocía la dificultad de explicarlas en términos de su teoría (154). En uno de sus ultimos escritos James se planteó esta cuestión en los siguientes términos: Los sentimientos de repugnancia o de placer que acompañan a la respuesta emocional, ¿constituyen un tercer tipo de afección, no debido a las corrientes aferentes (nerviosas) e interpolada entre las sensaciones emocionales y las reacciones que las motivaron? Todos los críticos de su teoría afirmaban que estas cualidades afectivas de placer o desplacer constituían otro tipo de afección que forma el elemento distintivo de la emoción, mientras que para él serían como el tono afectivo de la sensación o como un matiz de su contenido objetivo, «son una parte de la experiencia sensorial, y como tal, debida a las corrientes nerviosas aferentes» (155).

Fuera del campo de la psicología behaviorista, al cual James no perteneció, y de los pocos psicólogos que dieron a estas cualidades una base estrictamente nerviosa, el elemento afectivo de placer o desplacer fué generalmente admitido por todos los autores contemporáneos como componente esencial de la reacción emotiva. Por eso en la opinión de muchos, como Baldwin (156), parece ser que James contradijo, al menos en un punto esencial, los mismos fundamentos de su teoría.

---

(154) James, W.: Principles, etc. pág. 519-520.
(155) Ibid, págs. 523-524.
(156) Baldwin, J.: The origin of emotional expression, Psychol. Rev. 1, 1894, págs. 610-623.

LA CONTROVERSIA JAMES-LANGE-CANNON

Las adquisiciones experimentales en el campo de la Fisiología del sistema nervioso fueron aplicadas a una nueva formulación de la teoría psicofisiológica de las emociones. Cannon (157) amplió las bases neurológicas de la teoría de James-Lange a la luz de los nuevos datos que aquellos autores no tuvieron a su alcance. La teoría de James-Lange, escribe Cannon, se estructuraba según el siguiente esquema: Un objeto estimula uno o varios receptores sensoriales (órganos de dos sentidos) en los cuales se originan impulsos nerviosos aferentes—o ascendentes—que llegan hasta el nivel superior del sistema nervioso—la corteza cerebral, ese manto de sustancia gris que plegado en numerosas circunvalaciones constituye la superficie del cerebro. La llegada de los mencionados impulsos a la corteza cerebral se identificaría con la percepción del objeto estimulante. Al mismo tiempo impulsos nerviosos eferentes, originados en determinados puntos de la corteza cerebral descenderían a través del sistema nervioso vegetativo—simpático y parasimpático—hasta las vísceras y vasos, y a través de los nervios del sistema nervioso central o voluntario hasta los músculos voluntarios o también esqueléticos. La actividad provocada por toda esta clase de impulsos en las vísceras, vasos y músculos originaría en ellos nuevos impulsos ascendentes hasta alcanzar por nuevas vías la corteza cerebral. La función específica de la corteza cerebral consistiría en transformar la percepción orignada del estímulo externo simplemente aprendido en objeto emocionalmente sentido.

A esta interpretación Cannon propuso las siguientes objeciones: 1) la total separación de las vísceras con relación al sistema nervioso central no altera la conducta emocional de los individuos; 2) los cambios viscerales descritos no van seguidos necesariamente de manifestaciones emocionales; 3) las vísceras y vasos a los que se refieren James y Lange son órganos relativamente insensibles; 4) los cambios viscerales, de orden bioquímico, son demasiado lentos para poder atribuirles la causalidad de reacciones emocionales; 5) la inducción artificial de cambios

(157) Cannon, W.: The James-Lange theory of emotions: A critical examination and a alternative theory. Amer. J. Psychol., 1927, 39, p. 106 s. Id. Again the James-Lange and the thalamic theories of emotion. Psychol. Rev. 1931, 38, págs. 281-295.

viscerales, como es, por ejemplo, la inyección de adrenalina en el experimento clásico de Marañón, típicos de fuertes emociones, no van seguidos de las sensaciones que caracterizan a la emoción.

Cannon, siguiendo la misma orientación fisiológica de las doctrinas de James y Lange, las modificó dando a la reacción emocional una más amplia base neurofisiológica. Su teoría, basada en nuevos y muy complejos experimentos, puede resumirse en los siguientes puntos:

En el mecanismo fisiológico de la emoción Cannon hace intervenir un nuevo centro nervioso: el llamado tálamo óptico, masa de sustancia gris nerviosa, constituída por numerosos y pequeños núcleos, y que, situada en la base del encéfalo, sirve de estación de paso a la que van a confluir las vías nerviosas que desde los órganos de los sentidos ascienden hasta alcanzar determinadas regiones de la corteza cerebral. A dicho centro se le atribuyó desde los trabajos de Roussy (158), Head y Holmes (159), un papel predominante en la percepción de las sensaciones dolorosas y tactiles. Para Cannon, en el tálamo se originarían determinados tipos de respuestas que al activar los núcleos, los vasos y las vísceras, darían por resultado la expresión característica de las diferentes reacciones emocionales.

Según Cannon, el orden de sucesión de los fenómenos que integran el proceso emocional sería el siguiente: Un estímulo externo, actuando sobre los receptores periféricos (órganos sensoriales), origina en ellos impulsos que ascienden hasta el tálamo. Dichos impulsos, pasando a través del tálamo, alcanzarían la corteza cerebral, provocando en ella respuestas condicionadas. Son respuestas simples o complejas, y aunque primitivamente no son despertadas por un determinado estímulo, vienen a originarse como resultado de la presentación simultánea de éste, al que viene a sumarse un nuevo estímulo capaz de provocar la respuesta en cuestión. Al mismo tiempo la corteza cerebral, suspendiendo la función de inhibición que constantemente ejerce sobre las actividades talámicas, permitiría que éstas se desarrollasen plenamente, dando lugar a descargas específicas descendentes

(158) Roussy, J.: La couche optique (etude anatomique, physiologique et clinique); le syndrome thalamique. These, París, 1907.

(159) Head, H., and Holmes G.: Sensory disturbances from cerebral lesions. Brain, 1911, 34, págs. 102-254.

Head H.: Studies in Neurology. 1920, 2, págs. 533-638.

hasta los vasos, vísceras y músculos, características de las diferentes respuestas emocionales. Dichas descargas talámicas serían también proyectadas por vías ascendentes sobre la corteza cerebral, órgano eminentemente perceptivo, en el cual alcanzarían el estado de fenómeno sensorial consciente.

La teoría de Cannon enriquece las doctrinas precedentes al establecer que la actualidad propia de la emoción es añadida a la simple sensación provocada por el estímulo externo cuando la actividad talámica se pone en juego. La respuesta «organizada» en el tálamo, como compleja estación de interferencia reguladora de actividades sensoriales y motoras, al ser percibida por la corteza cerebral, originaría la sensación característica del fenómeno emocional.

Gracias a los trabajos de Gaskell (160) y Langley (161), y a los más recientes y completos de Cannon y sus colaboradores (162), conocemos el papel que juega el sistema nervioso vegetativo como causa material de las creaciones emocionales.

El sistema nervioso autónomo o vegetativo se subdivide en dos segmentos o sistemas: el sistema simpático y el parasimpático.

1) El sistema simpático regula actividades vitales, tales como la circulación, respiración, digestión, eliminación y reproducción. Esta función reguladora la realiza inervando el corazón, vasos sanguíneos, bronquiolos, estómago, intestinos, hígado, bazo, glándulas salivares y sudoríparas, riñones, vejiga, colon y órganos genitales. Su acción inhibe la actividad de los órganos digestivos, produce constricción de los vasos, dilatación de las pupilas y bronquiolos, erección del vello, liberación de glucosa en el torrente circulatorio y secreción de las glándulas sudoríparas y suprarrenales. Este influjo simpático sobre ciertos órganos es en algunos casos constante, como en le caso del sistema cardiovascular. En cambio es intermitente y relativamente infrecuente

(160) Gaskell, W. H.: The involuntary nervous system. New York, Longmans, Green, 1916.

(161) Langley, J. N.: The autonomic nervous system. Cambridge, Heffer, 1921.

(162) Cannon, W.: Bodily changes in pain, hunger, fear and rage. An account of recent researches into the functions of emotional excitement. D. Appleton Century. New York, 1915. Ed. 1929.

Id. The autonomic nervous system: an interpretation. Lancet, 1930, 218, 1109-1115.

en otros casos, como el de las glándulas sudoríparas, órgano digestivo, etc. Una de las características funcionales fundamentales de este sistema es su marcada tendencia a actuar como un todo integral; muy raras veces, sí alguna, podrá darse un fenómeno local debido al sistema simpático que no tenga una cierta *resonancia* sobre el resto del organismo.

2) El sistema parasimpático, al contrario de lo que le ocurre al simpático, regula e inerva directa y aisladamente determinado órgano. Estos órganos, como veremos, son casi los mismos que los inervados por su antagonista el sistema simpático, si bien sus formas de actuación difieren totalmente, puesto que, como hemos visto, la acción del primero tiende a generalizarse mientras que el influjo del sistema parasimpático es siempre concreto y limitado a un órgano. Así, por ejemplo, el sistema parasimpático, a través de sus nervios craneales, torácicos, abdominales y pelvianos, inerva la pupila, las glándulas salivares y las mucosas, el corazón, los órganos digestivos, el colon, el recto, la vejiga y los órganos genitales externos. Cannon (163), refiriéndose a la función de este sistema, dice que debe ser considerado como el conservador de las reservas del cuerpo. Por ejemplo, contrayendo la pupila, la defiende del exceso de luz; disminuyendo el ritmo cardíaco, proporciona al corazón períodos más largos de recuperación; la salivación y secreción de jugo gástrico—así como el tono de los músculos del tracto digestivo—son también moderados por el sistema parasimpático, al que compete la función callada de aumentar las reservas del organismo y mantenerle en tiempos de penuria orgánica y de lucha.

Como ya hemos sugerido antes, las relaciones funcionales entre el sistema simpático y parasimpático son mutuamente antagónicas y constituyen el substratum fisiológico sobre el que se apoyan los estados afectivos de placer y desplacer.

La significación psicológica de estos cambios neuro-humorales ha sido interpretada por Cannon (164) y Crile (165), inspi-

(163) Cannon, W.: Bodily changes... etc.

(164) Canno, W.: Feeling and emotion. The wittemberg Symposium The Neural organizatio nof emotional expression. Clark Univ. Press, 1928.
Id. The Wisdom of the body. New York, Norton, 1932.

(165) Crile, G. W.: Diseases peculiar to civilized man. MacMillan, New York, 1934.
Id. Pathologie Physiology of the Neuroglandular System. Amer. J. Med. Sc., 189, pág. 276, 1935.

rándose en la doctrina evolucionista, como manifestaciones típicas y predominantes en la vida del hombre primitivo y de las cuales no serían sino un vestigio o reminiscencia. Así, por ejemplo, el dolor, el temor y la furia no habrían sido en su origen más que las reacciones del hombre primitivo en tiempos de necesidad, de peligro o de lucha. Las funciones reguladas por el sistema vegetativo implican una preparación del organismo para la lucha y una rápida movilización de reservas orgánicas. Durante las reacciones emocionales intensas, el glucógeno—combustible que alimenta los músculos—es liberado en gran cantidad. El paso de las reservas sanguíneas desde las vísceras abdominales a los órganos que han de tomar parte en la lucha (corazón, pulmones y músculos) aumenta su capacidad de trabajo. El aumento de la presión sanguínea acrecienta el riego de los músculos y garantiza un suministro más abundante de materiales energizantes. La aceleración del ritmo respiratorio y la dilación de los bronquiolos proporciona una mejor ventilación de los pulmones y, en consecuencia, una mejor oxigenación de la sangre. Finalmente, como medida de seguridad contra la excesiva pérdida de sangre a través de posibles heridas—la circunstancia más frecuente que hace que la lucha termine en muerte—, la sangre aumenta su índice de coagulación. Esto explica cómo el estado de agotamiento físico a que conducen los estados emocionales intensos es debido al gran desgaste de todas estas funciones orgánicas vitales ; por eso, el evitar las emociones demasiado intensas y prolongadas debe ser uno de los cuidados primordiales en interés de la salud.

La inmobilidad que acompaña a los estados de terror, ha sido interpretada como un vestigio de la tendencia de ciertos animales a permanecer inmóviles o «camuflados» ante un peligro máximo del cual les es difícil defenderse por otros medios, como la huída o la lucha. La erección del vello, los escalofríos, la sudoración, etc., responderían también a un primitivo mecanismo de defensa y protección frente a los adversarios al aumentar el volumen del cuerpo (por erección del pelo o plumas) ; la sudoración, teniendo lugar preferentemente en ciertas regiones como las palmas de la mano, axilas, pies, etc., se explica como un mecanismo de humedecimiento de aquellas superficies que toman parte activa como instrumentos de lucha o de huída, aumentando la eficacia del poder aprehensivo y de la carrera. El valor vital

de todos estos mecanismos es lo que se les ha hecho perpetuarse a través de los tiempos, siendo gradualmente moderados en aquellos seres cuyas exigencias de vida no requieren tales medios para la supervivencia.

PSICOFISIOLOGIA DE LAS EMOCIONES EN LA ACTUALIDAD

En el estado actual de nuestros conocimientos anatómicos y fisiológicos del sistema nervioso es evidente que tanto las teorías de James y Lange, como las más modernas de Cannon, Bard y otros, son insuficientes para explicar todos los fenómenos y mecanismos que intervienen en la reacción emocional. No obstante debemos afirmar que estas adquisiciones de la ciencia experimental nos ayudan a una mejor comprensión de su naturaleza.

Comencemos por decir que el antiguo concepto del sistema nervioso esquematizado en centro y vía, erigidos en reguladores de una determinada función, ha sido superado gracias a las fecundas interpretaciones de grandes fisiológicos y anatómicos como H. Jackson, Sherrington, Crosby, etc. Según el principio formulado por el gran fisiólogo inglés Jackson sabemos que las funciones vegetativas y voluntarias dependientes del sistema nervioso no están necesariamente vinculadas a un centro o localización anatómica concreta. El sistema nervioso se estructura según una serie de niveles en íntima relación y de cuya integración depende la *organización de funciones específicas*. A los niveles inferiores del sistema nervioso corresponden los mecanismos reflejos, en los cuales se descubren, de una manera rudimentaria, las dos grandes funciones vitales del sujeto: su unidad biológica, representada por la armonía humoral del medio interno (homeóstasis), y sus formas de expresión características de la vida de relación.

Los centros reguladores de las funciones neuro-vegetativas de importancia vital están localizados a nivel de la médula y del hipotálamo. El hipotálamo es una estructura nerviosa relativamente pequeña, situada, como su nombre indica, debajo del tálamo, en la base del encéfalo, y cuya función consiste en la regulación armónica de las actividades humorales (homeóstasis), de la reproducción, del componente visceral de las reacciones emocionales y, finalmente, del control de la hipofisis, glándula

«maestra» que preside y regula la actividad de las glándulas endocrinas, de las cuales dependen funciones tan importantes como el crecimento y la configuración plástica o figura del cuerpo humano.

La actividad de estos centros neuro-vegetativos localizados en la médula y en el hipotálamo, es suficiente para garantizar la vida, es decir, para que el animal no muera; pero no para que actúe en su medio ambiente, frente a todas las contingencias que éste le ofrece. Estas actividades vitales se caracterizan por ser globales, toscas, poco específicas.

Si las actividades de este nivel hipotalámico (diencefálico) son capaces de garantizar la normalidad del medio interno, cuya expresión es el «tono vital», por encima de dicho nivel la corteza cerebral preside y regula dichas actividades vegetativas, dándoles una especificidad y perfeccionamiento, no sólo en lo que se refiere a las exigencias del «tono vital», sino también en relación y al servicio de las manifestaciones propias de la vida de relación del sujeto. Es decir, que la corteza cerebral es el órgano integrador y coordinador no sólo de las necesidades vitales mínimas del sujeto, sino de las exigencias y dificultades que nacen de la vida de relación. Darrow (166) ha demostrado que cuando iniciamos un movimiento de «captura» con una mano, simultáneamente aparece una ligera sudoración en la misma (en algunos casos apenas perceptible más que por medio de exploración científica), que tiene por objeto facilitar la aprehensión del objeto deseado. Este fenómeno *adaptativo* o *condicionado* no sería posible si en determinadas áreas corticales, junto a los centros reguladores de los músculos que intervienen en el movimiento de captura, no estuvieran situados también los centros reguladores de las glándulas suporíparas.

Otro ejemplo nos aclarará esta importante doctrina, sin la cual es imposible entender el valor de los mecanismos neurohumorales que intervienen en la expresión de las emociones. Babkin y van Buren (167) han trabajado sobre lo que llaman el

(166) Darrow, C. W.: Neural mechanisms controlling the palmas galvanic and palmar sweating: A consideration of available literature. Arch. Neurol. Psychiatr., 37, pág. 641, 1937.

(167) Babkin, B. and van Buren, J. M.: Mechanism and cortical representation of the feeding pattern. Arch. Neurol. Psychiatr. 66, págs. 1-21, 1951.

«esquema funcional» de la deglución. Existe, según demuestran los trabajos de estos autores, un primer nivel que regula el fenómeno automático denominado «deglución abstracta» o «rudimentaria». Los centros reguladores de este tipo de deglución están localizados en los niveles inferiores del sistema nervioso —médula y protuberancia—. En cambio, el movimiento de deglución, llamado por los fisiólogos «voluntario», es aquel que, regulado por la corteza cerebral, se realiza conscientemente, integrado dentro de una serie de funciones sensoriales (gustativas) y motoras—el acto de comer, por ejemplo—.

Las actividades biológicas responsables de la unidad armónica del medio interno o humoral, tiene sus centros últimos de regulación en determinadas áreas de la corteza cerebral, en donde adquiere su más alta significación. Desde la periferia de nuestro cuerpo (soma) llegan a la corteza cerebral constantes mensajes (impulsos nerviosos) que informan a los niveles superiores o «conscientes» del sistema nervioso, del estado actual del tono y posición de los músculos y articulaciones, de la turgencia de los tejidos, etc., etc., es decir, de todos aquellos factores que constituyen lo que hemos denominado la «plástica» o «figura» corporal del sujeto. La moderna psicofisiología ha llamado la atención sobre la importancia que para la vida más íntima del individuo tiene la idea propia que se ha formado de la plástica de su cuerpo como expresión de su vitalidad y unidad biológica. Esta expresión de nuestra condición somática constituye lo que se ha dado en llamar «lenguaje expresivo de nuestro cuerpo», constantemente percibido por el sujeto según distintos grados de conciencia.

La unidad armónica del medio interno, tan íntimamente ligada por razones biológicas a la apariencia plástica o constitucional, se ve alterada cuando circunstancias o estímulos exteriores vienen a modificarla. El medio interno se ha conmovido en la medida en que nuestra expresión exterior ha sido alterada. A esta conmoción somática es a lo que los modernos psicofisiólogos denominan emoción. La emoción no sería en el fondo más que la percepción de la alteración que ha sufrido la imagen que de nuestro cuerpo nos hemos formado en consonancia con determinados contenidos íntimos de conciencia (168). El hombre se

(168) Cfr. Rof Carballo, J.: Cerebro interno y mundo emocional. Labor, Madrid, 1952.

da cuenta de su vida emocional a través de las expresiones de su propio cuerpo. Sólo después que los sentimientos o movimientos afectivos han tomado forma en el cuerpo, viniendo a alterar el «esquema corporal» o figura «organizada», es cuando adquirimos conciencia de la repercusión emotiva, o mejor, del alcance somático de nuestros sentimientos.

No siempre es fácil establecer una relación de causalidad entre este conjunto de sensaciones cenestésicas que integran nuestra figura corporal, y los sentimientos que la acompañan. Podemos hablar en este sentido de una escala descendente afectiva que comienza por emociones cuya expresión es más psíquica que somática: así, por ejemplo, las emociones estéticas; en un nivel intermedio estarían las emociones en las cuales se da una completa adecuación entre sus componentes somáticos y psíquicos. Y, por último, se darían emociones con tal predominio somático que pasan desapercibidas a la vigilancia consciente perceptiva del sujeto.

El sistema neuro-vegetativo diferencia las funciones que integran el «tono vital», expresión de la unidad biológica de la persona. Su regulación depende de las actividades de los distintos niveles del sistema neuro-vegetativo: redes periféricas, médula, diencéfalo. Pero esta regulación no es suficiente a la vida integral del sujeto.

En los niveles superiores del sistema nervioso (corteza cerebral) vienen a integrarse las informaciones que nos llegan del espacio vital interior y de la estática y dinámica corporales: «figura», «postura» y movimiento. La encrucijada nerviosa en que se integran vitalmente estas funciones, está localizada en los lóbulos frontales. De ahí que durante estos últimos años los psicofisiólogos hayan dignificado en sus interpretaciones o elucubraciones teóricas la dignidad psíquica de los mismos, localizando en ellos hasta las más altas funciones psíquicas.

Sin caer, naturalmente, en estos excesos, sí debemos tratar de interpretar a la luz de los principios de la psicología aristotélico-tomista, el papel que la más alta estructura del sistema nervioso juega en las manifestaciones de la vida cognoscitiva y apetitiva.

INTEGRACION DE LAS EXPERIENCIAS ACTUALES CON LAS DOCTRINAS DE SANTO TOMAS

I.—*La doctrina de Santo Tomás sobre la naturaleza de las emociones.*

Es capital en la doctrina tomista sobre las pasiones la consideración del doble elemento, material y formal, de que constan. «En la pasión del apetito sensitivo, escribe Santo Tomás, debemos considerar un elemento *quasi material*, es decir, la reacción o cambio corpóreo, y algo *quasi formal*, que pertenece propiamente al apetito» (169). Dentro de su postura filosófico-teológica, Santo Tomás estudia primordialmente el aspecto psíquico, más inmanente, formal, de la pasión ; pero no olvida la reacción orgánica que le acompaña y que examina atentamente en su carácter de causa material. Una inteligente observación inmediata de los fenómenos pasionales y de los datos poco matizados de la fisiología de la época, son los medios con que cuenta en su labor de estructuración.

Las modernas adquisiciones experimentales en el campo de la fisiología del sistema nervioso, al tiempo que confirman la verdad de esta doble estructuración en la emoción, nos presentan un cuadro científicamente más elaborado y perfecto de la naturaleza de su elemento material. Estas experiencias han llevado a una nueva formulación del aspecto psicofisiológico de las pasiones.

Todas las facultades que posee el hombre pueden ser agrupadas en dos categorías : cognoscitivas, por las que se asimila la realidad del mundo exterior, y apetitivas, por las que se hace él mismo uno con la realidad ambiente. El conocimiento se completa cuando el objeto conocido existe en el acto cognoscitivo, cuando el acto de conocer y el objeto conocido son de alguna manera uno en virtud de una misteriosa unión, cuya naturaleza es intencionada (170). La apetición, a su vez, no puede completarse hasta que el hombre posee físicamente el bien o hasta que físicamente se encuentra separado del mal.

Una simple mirada dirigida al interior de nosotros mismos, hacia aquellos movimientos vitales que llamamos pasiones, nos

(169) I. q. 20, a. 1.
(170) III De Anima, Lect. 9, núm. 724.

muestran que son actividades de una fuerza apetitiva. Son reacciones que nos inclinan hacia un objeto o nos alejan de él; son manifestaciones de nuestra afinidad por el bien o de la aversión al mal. Como toda apetición debe ser consecuencia de alguna clase de conocimiento, podemos distinguir dos clases de fuerzas apetitivas en el hombre: el apetito sensitivo y el apetito racional o voluntad. La palabra pasión se usa a menudo indistintamente para designar las reacciones de la voluntad o las del apetito sensitivo. Sin embargo, este término debe designar solamente los movimientos elícitos del apetito sensitivo que tienen lugar, tanto independientemente como bajo el imperio de la voluntad.

Las pasiones son lo que San Juan Damasceno, y después los escritores escolásticos, llamaron movimientos del apetito sensitivo que tienen lugar cuando imaginamos un bien o un mal (171). Deben distinguirse no solamente de los actos de la voluntad, sino también de las respuestas motoras. Son meras adaptaciones de las actitudes psicológicas y del medio interno fisiológico al bien que nos atrae o al mal que nos repele aprehendidos por los sentidos. Aristóteles y los escritores escolásticos distinguen claramente el apetito sensitivo (*vis appetitiva sensitiva*), que es el impulsor de las pasiones, de la potencia motora (*vis motiva*), impulsora de los movimientos corpóreos necesarios para la expresión de un deseo o la ejecución de un movimiento de huída, por ejemplo, o de ira o de cualquier otra reacción emocional.

Al analizar las pasiones humana debemos por eso distinguir cuidadosamente la pasión propiamente dicha, de las reacciones motoras ejecutivas que la acompañan. Cuando un ratón ve a un gato, no solamente se altera por un movimiento de aversión y temor, sino que al punto emprende la huída. Las emociones que padece, *necesariamente* ponen en juego la actividad propia de su naturaleza animada (172). Las pasiones humanas, por el contrario, constituyen, como si dijéramos, un estado de expectación de un poder superior que impera la actividad externa o respuesta emocional (173). Los estados emocionales de los animales, faltos de todo poder superior, no sólo disponen, sino que fuerzan

(171) San Juan Damasceno: De Fide Ortodoxa, L. II, cap. 22, P. G. 94, 941.
(172) I. q. 81, a. 3.
(173) Ibid.

al animal a actuar no en un cierto sentido, sino necesaria y exclusivamente en un solo sentido, es decir, de acuerdo con los instintos de su naturaleza. El hombre, sin embargo, debe vivir su vida racionalmente, haciendo uso de sus más altas facultades, la inteligencia y el libre albedrío. Es decir, que las exigencias necesarias que encontrábamos en las emociones del animal han sido sustituídas aquí por el imperio libre de la voluntad. La experiencia diaria nos pone de manifiesto cómo el hombre siente profundamente las incitaciones del celo, la pesadumbre del dolor, el ardor del amor, y sin embargo encuentra una gran dificultad para expresar de una manera adecuada todos estos sentimientos. Las emociones del hombre son fuertes y, sin embargo, sus respuestas voluntarias y motoras son muy débiles. Los melancólicos, por ejemplo, viven bajo el influjo de emociones vibrantes; no obstante, su voluntad indecisa hace que sean tardos y lentos para expresar de una manera adecuada todos estos sentimientos. en la acción. En cambio, los coléricos tienden a una actividad constante, aun sin estar bajo el influjo predisponente de la emoción. En el hombre los estados emocionales son insuficientes para mover a una actividad externa a menos que la voluntad libre, bajo cuyo imperio están, conceda su asentimiento (174).

Las pasiones son actividades vitales internas de una potencia corpórea llamada apetito sensitivo que, como todas las potencias sensoriales, reside en un órgano corpóreo (175). Esto no quiere decir que el apetito sensitivo esté limitado a un solo órgano corpóreo, porque las pasiones, sobre todo cuando son intensas, adquieren resonancias orgánicas que, por decirlo así, invaden todo nuestro cuerpo. Sin embargo, la expresión orgánica focal de las pasiones ha sido siempre referida al corazón; y así en el lenguaje ordinario se dice que el corazón «arde» en el amor, «se rompe» en el dolor, «se ensancha» en la alegría, «se hiela» con el terror, etc. Los cambios casi imperceptibles que tienen lugar en los estados pasionales débiles no pasan desapercibidos al registro preciso del cardiógrafo. Los filósofos medievales ya reconocieron esta primacía del corazón en los cambios pasionales, aunque para ellos la iniciación y reconocimiento de las pasiones fueran funciones localizadas en el cerebro (176).

(174) Cajet. In I. p. q. 81, a. 3, núm. 5.
(175) I. q. 74, a. 3.
(176) I. q. 78, a. 4.

Pero no todas las emociones proceden de la misma potencia apetitiva (177). Aunque las reacciones son de una gran complejidad, podemos clasificarlas dentro de dos grupos distintos, por razón de los diferentes tipos de expresión emocional. En algunos tipos de emoción se reacciona ante la aprehensión de lo que nos es agradable o perjudicial sin que exista ningún elemento de agresividad. Cuando se imaginan cosas agradables, se experimentan sensaciones de complacencia, deseo o satisfacción. Hechos desagradables producen sensaciones de disgusto, aversión o dolor. Pero hay también otras emociones demasiado intensas para poder pasar desapercibidas. Son todas aquellas reacciones violentas ante cosas agradables que se alcanzan con dificultad, o ante cosas desagradables que presentan dificultad para ser superadas. El deseo de unos días de descanso moverá indudablemente a una sensación de esperanza o al temor de no poder satisfacerlo; cualquiera que intente impedir este deseo, puede provocar la ira; la desesperación puede originar violentas reacciones de ira, de odio o de venganza.

El carácter integral unitario con que se presentan las reacciones emocionales ante el placer o el dolor, por ejemplo, indica la unidad de la potencia de la cual proceden. Se da el nombre de *apetito concupiscible* a esta potencia única, queriendo designar con este nombre la apetencia predominante de placeres sensibles que la caracterizan. La potencia agresiva por la cual se intenta resistir al mal y superar los obstáculos que se oponen a la posesión del placer sensible, se denomina *apetito irascible*.

Las diferencias que motivan la distinción entre el apetito concupiscible y el irascible están suficientemente justificadas si se consideran desde el punto de vista filosófico. La potencia irascible trata de eliminar cualquier persona o cosa que pueda obstaculizar el camino hacia la satisfacción y percepción propias, hacia las cuales tendemos por medio de la potencia concupiscible. Son, pues, realmente dos potencias apetitivas distintas. La experiencia misma nos pone de manifiesto que el amor o el placer disminuyen la ira, y que un hombre airado nunca pensará en un bocado exquisito (178).

---

(177) I. q. 81, a. 2; q. 82, a. 5.
(178) I. q. 81, a. 2.

Estos dos apetitos diferentes exigen órganos diferentes en los cuales puedan asentar y a través de los cuales puedan actuar. Cuando se habla del apetito concupiscible o del irascible, se debe tener en cuenta siempre que el apetito es una potencia que informa a un órgano corpóreo. La potencia, junto con el órgano, constituyen el principio único responsable de toda actividad emocional. Una pasión no es un estado psíquico puro, ni tampoco una mera función fisiológica. De igual modo que el apetito sensitivo es el resultante armónico de una potencia apetitiva y de un órgano corpóreo, así también su actividad vital, es decir, la emoción, es una operación integral que encubre la existencia de un estado psíquico y de un cambio fisiológico. En toda respuesta emocional participan, por tanto, dos componentes: uno vital, la actividad inmanente, es decir, la reacción psíquica ante el placer o dolor aprehendidos; el otro, concomitante a éste, consiste en una reacción fisiológica, en la cual participan la actividad nerviosa, secreciones endocrinas, la actividad circulatoria y respiratoria, etc. (179).

El elemento formal de un estado emocional es—como decimos—la actividad vital e inmanente de la potencia apetitiva. El acto inmanente, tan pronto como se inicia, completa y perfecciona una facultad. Esta actividad inmanente, iniciada por el conocimiento de algo que es agradable, inclina y despierta un afecto por aquella realidad que satisface las apetencias del orden sensorial. Si esta actividad es iniciada por el conocimento de algo perjudicial, entonces se despertará un movimento de retracción hacia ese mal, como si entre el sujeto y ese peligro se levantara una barrera. Siempre que se hable de emociones ha de hacerse fijándose sobre todo en este elemento formal, es decir, en la reacción del apetito que sigue al conocimento sensitivo de lo que es conveniente o perjudicial.

Aunque esta actividad inmanente es el aspecto principal de un estado emotivo y constituye, propiamente hablando, la pasión, no agota, sin embargo, todo el contenido de la experiencia emocional (180). Concomitante a la actividad inmanente *del sentir* y como parte integral de la experiencia emocional, se da una reac-

(179) Cfr. Silvio In I. I', q. 22, a. 1, conclus. 3. Ed. Duaci, 1635, pág. 218.
(180) Ibid.

ción fisiológica que tiene lugar en nuestro cuerpo. Los estados emocionales no solamente encuentran su expresión en los cambios corpóreos que manifiestan adecuadamente nuestras sensaciones internas, sino que también dependen de aquel cambio corpóreo sin el cual ninguna emoción puede darse (181).

Aunque los cambios fisiológicos y psicológicos son partes integrantes o componentes parciales de toda experiencia emocional, su diversidad sigue siendo esencial. Los cambios fisiológicos o corpóreos son alteraciones sensibles, tienen lugar en el tiempo, son observables a los ojos de un testigo o, por lo menos, registrables con instrumentos científicos. Los cambios psicológicos, por el contrario, son actividades inmanentes, internas, hechos de experiencia personal no directamente observables por nadie. A la emoción humana no solamente antecede una deliberación racional, sino que debe ir seguida de una decisión voluntaria. Por eso una experiencia emocional no será plenamente humana a no ser que tenga lugar bajo la dirección de la voluntad.

Los estados psicológicos que se experimentan en la vida diaria, incluso aquellas reacciones rápidas, temperamentales, que anteceden a una consideración racional, son tan variadas y complejas que existe no pequeña dificultad para poder llegar a descubrir su naturaleza íntima. Y, sin embargo, cada sensación, cada tipo de estado emocional, tiene su naturaleza propia, su función específica que cumplir en orden a salvaguardar y perfeccionar la vida sensorial. La finalidad de las emociones en el hombre, psicológicamente hablando, consiste en adaptar la naturaleza animal a la perfección de la racional. La naturaleza animal tiende a la posesión de los bienes materiales más convenientes para satisfacer, completar y perfeccionar la vida del cuerpo. Una vez que estos bienes sensibles son poseídos, los sentidos descansan en la posesión del placer corpóreo. El cuerpo de un hombre o de un animal tiende a la posesión de aquellas cosas de las que se seguirá el placer. La satisfacción sensorial, el placer, es el medio de que la naturaleza se vale para el cumplimiento de sus designios y para recompensar tal cumplimiento (182). Podemos decir realmente que la naturaleza animal está preparada para experimentar el placer sensible y que el placer es

(181) Ibid. a. 2, págs. 218-219.
(182) Cfr. II Sent. d. 38, q. 1, a. 2, ad 6.

lo más natural a las apetencias del cuerpo (183). De hecho toda emoción, en un sentido o en otro, directa o indirectamente, se consuma en un placer. El amor sensible establece una connaturalidad, una afección por aquello que es deleitable. El odio se levanta contra aquello que es perjudicial. El deseo conduce hacia la posesión. Por la aversión se rechaza aquello que puede infligir un daño. Las reacciones de irascibilidad suponen una aptitud general en el apetito en orden a superar los obstáculos. Incluso el dolor debe convertirse también en placer (184).

Las emociones no pueden despertarse ni pueden tener ningún significado sin previo conocimento de aquello que las provoca. Los múltiples estados de experiencia emocional reciben su significación de la clase de conocimiento que los ha estimulado y motivado. Los apetitos sensitivos son tan ciegos como la voluntad. Y de la misma manera que la voluntad es dirigida por el juicio práctico del entendimiento, así también las emociones deben ser iniciadas y dirigidas por un juicio práctico concreto en la imaginación, indicativo de que alguna cosa particular y concreta es provechosa o perjudicial para el desarrollo de la naturaleza animal. Como quiera que ningún sentido externo puede aprender su objeto bajo el aspecto de «provechoso» o «perjudicial», la psicología aristotélica reconoce la existencia de una facultad interna cuya función consiste en aprehender estas *intenciones no sentidas* por los sentidos externos (185). A esta facultad judicativa y discriminativa capaz de valorar aquello que es útil o perjudicial, se le ha dado el nombre de *vis aestimativa*. Si se quiere llegar a entender los diferentes tipos de pasión, las manifestaciones naturales del temperamento, la profunda diferencia que existe entre las emociones humanas y las del animal, y en particular la moralidad de los estados emocionales primarios, ha de someterse antes a un cuidadoso análisis este «juicio de la imaginación». Los psicólogos modernos admiten esta misma facultad y la reconocen bajo el nombre de instinto animal.

Este juicio instintivo de los animales pende sumisamente de los designios del gobierno divino. Aunque la cigüeña no conoce

(183) Cfr. IV Sent. d. 49, q. 3, a. 2; I. II, q. 2, a. 6 ad 1; Cajet. In I. II, q. 4, a. 2, núm. 2; Ferrariense In III Contra Gent. Cap. 26, núm. 12; Bañez, In I. II. q. 4, a. 2, núm. 2. paragraf. 5.

(184) Cfr. Aristóteles: Ethica, VII, cap. 14; I. II. q. 32, a. 7, ad 2.

(185) Cfr. De Anima, q. un. art. 13; I. q. 77, a. 3; q. 8, a. 1.

por qué debe colocar su intrincado nido sobre la torre, ni la abeja el por qué de la maravillosa trama de su panal, estos animales conocen a la perfección la manera de crear estas obras maestras. Los teólogos escolásticos, con San Juan Damasceno, se complacían en decir: *Animalia magis aguntur quam agunt* (186), con lo cual querían significar el papel instrumental que los animales juegan en la ejecución de los designios de la Providencia divina.

La facultad para estos juicios instintivos participa de la sabiduría de la Providencia más que ninguna otra facultad sensorial; se aproxima al conocimiento intelectual en cuanto que aprehende las cosas bajo la razón de útil o perjudicial, dirigiendo así todas las actividades del animal; en ellos se inicia su actividad emocional y muscular o ejecutiva. Así lo dice Santo Tomás cuando afirma que el animal sólo juzga de aquellas cosas «que son el comienzo y el final de su propia actividad o pasividad» (187). La naturaleza dota al animal de juicios instintivos con una sola finalidad: «que a través de ellos el animal pueda orientarse en su actividad o pasividad propia, persiguiendo lo que es útil y huyendo lo que es perjudicial» (188).

La facultad instintiva por sí misma no supone una reserva de experiencias o de juicios ya hechos. Es una potencia sumamente activa que recoge sus materiales de las sensaciones externas, de la imaginación y la memoria, moldeando todas las cosas bajo la luz de lo que es conveniente y de lo que es perjudicial. De todos los sentidos, el del tacto es el que más rapidamente despierta un sentimiento de placer o dolor. «Lo que es conveniente al sentido del tacto, es también agradable al temperamento del animal» (189). Al instinto pertenece juzgar que tal cosa es agradable o desagradable al tacto.

En los animales estos juicios instintivos dependen tan completamente de las disposiciones orgánicas, que cada cambio corpóreo produce necesariamente su correspondiente juicio instintivo y emoción. Las urgencias sexuales en la vida animal indican claramente la total dependencia de su apetencia emocional, de

(186) San Juan Damasceno: De Fide Ortodoxa, Lib. II, cap. 27; Cfr. De Verit. q. 5, a. 9, ad 4.
(187) II De Anima, Lect. 13, núm. 398.
(188) Ibid.
(189) III Sent. d. 15, q. 2, a. 3.

las disposiciones corpóreas. Siguiendo ciclos bien definidos, las glándulas gónadas se hacen activas y segregan sus hormonas; juicios instintivos indican que la copulación es agradable y conveniente en este momento. El período de celo ha sido establecido. Los cambios fisiológicos, pues, en los animales influencian necesariamente los juicios instintivos y necesariamente también provocan el correspondiente estado emocional. De acuerdo con los designios de la naturaleza, es imposible que un animal experimente la actividad fisiológica propia del apetito sensorial sin que experimente necesariamente un estado emocional que acompaña al cambio corpóreo. Estos dos cambios, fisiológico y psicológico, están tan íntimamente relacionados en los estados emocionales del animal, que no se pueden dar el uno sin el otro.

Las emociones humanas también son producidas por un juicio instintivo; pero por un juicio que sobrepasa en naturaleza y función al de los animales. El juicio que motiva que un hombre experimente la profunda sensación de amor y el instinto que urge al animal a perseguir la hembra, distinguen tan radicalmente el amor humano de la afección animal, que sería un error grandísimo el reducir las emociones humanas, incluso los estados emocionales primarios, al nivel de una mera experiencia animal. Las emociones humanas son muy superiores a las de los animales; son humanas precisamente porque su refinamiento, elevación y perfección, la reciben de la naturaleza humana.

Una vez reconocidas estas radicales diferencias entre el estado emocional del hombre y del animal, estaremos en condiciones de interpretar correctamente la doctrina de Santo Tomás que se refiere a la moralidad de las emociones. Y si queremos entender las enseñanzas tomistas sobre este punto, debemos concentrar nuestra atención en el estudio de aquel juicio que inicia las emociones humanas y su participación en las altas funciones de la inteligencia y de la voluntad.

El papel de la *participación* en la jerarquía de las creaturas es uno de los conceptos fundamentales en la metafísica aristotélica (190). Para Santo Tomás todo el universo participa en la belleza de Dios, reflejando algo de su infinita grandeza; las esencias creadas participan en la divina existencia por el mero hecho

(190) Geiger, L. B., O. P.: La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin. París, 1942.

de existir ; la materia participa en las perfecciones de la forma ; las potencias inferiores son elevadas o dignificadas bajo el influjo de las superiores.

La sorprendente vitalidad de la *participación* es un hecho notable cuando el psicólogo se para a considerar las funciones de la potencia estimativa en el hombre. En él esta potencia estimatvia, puente, posee una importancia tan grande que sorprende el ver cómo los autores escolásticos contemporáneos no le han concedido una mayor atención, máxime cuando las modernas investigaciones psicofisiológicas están constantemente reclamando un estudio adecuado de las mismas. El animal percibe lo que le es útil o perjudicial por una cierta inclinación natural, un instinto por el cual ejecuta los designios de la Providencia. Pero el hombre percibe lo que le es provechoso o perjudicial comparando la experiencia pasada con las circunstancias presentes, trayendo a colación sucesos similares y sacando de ellos una conclusión singular y concreta. Y precisamente por razón de esta capacidad discursiva, la potencia estimativa del hombre se designa generalmente con el término más descriptivo de capacidad cogitativa (*vis cogitativa*). Las elecciones voluntarias son ejecutadas a través del juicio sintético de la cogitativa. La voluntad encuentra su primer servidor obediente o su primer obstáculo en este juicio instintivo, el cual, aunque sujeto al libre albedrío, puede presentar una gran batalla para mantener su punto de vista. Este es el campo de lucha donde la carne pelea contra el espíritu.

Afortunadamente la voluntad humana no tiene que luchar cada vez que decide realizar algún acto. El conflicto solamente surge cuando la razón resuelve seguir el curso de una actividad virtuosa y el juicio de la cogitativa induce a la voluntad a inclinarse ante las exigencias del placer sensual. Aún en este caso, la voluntad humana es libre de escoger entre el juicio de la razón y el juicio del sentido ; es libre de imperar el juicio del sentido controlando las emociones humanas. Todo acto imperado de la voluntad, todo juicio instintivo al servicio del imperio voluntario, participa indudablemente en la actividad volitiva.

La experiencia de cada día y las modernas investigaciones psicológicas prueban la existencia de un dominio racional, incluso sobre los estados emocionales antecedentes. Ya hemos

explicado la dependencia necesaria por parte de las pasiones respecto de las disposiciones corpóreas y de los cambios fisiológicos en los animales. Para un animal sería completamente imposible experimentar la actividad fisiológica característica de un estado emocional, sin experimentar la emoción misma. El juicio instintivo une con ligadura necesaria las disposiciones corporales a la pasión correspondiente. Y, sin embargo, es un hecho evidente y de observación diaria que un hombre puede padecer cambios fisiológicos sin que al mismo tiempo experimente las reacciones psicológicas a que ordinariamente dan lugar tales cambios. En los animales no existe discontinuidad entre los cambios corpóreos y la experiencia psíquica. Pero el hombre no padece la conmoción de un estado emocional por necesidad de un instinto, sino por el juicio *cogitativo*, que posee una libertad suficiente para poder quedar a la espectativa del mandato superior de la razón.

Los cambios fisiológicos, ciertamente, no caen bajo el dominio de la voluntad, porque fundamentalmente no son sino reacciones bioquímicas. Pero el componente psíquico de la emoción humana en cuanto que procede de un conocimiento que participa de la voluntad libre, cae directamente bajo el imperio de la razón.

Aunque la potencia cogitativa está naturalmente ordenada a la formulación de juicios y posee una subordinación a la voluntad libre, los juicios mismos no están sujetos a la voluntad humana, a no ser que las más altas facultades reinen en el individuo. Es decir, que si una persona en circunstancias particulares es incapaz de obrar «humanamente», los juicios de la cogitativa no estarán bajo estas circunstancias sujetos a la voluntad. Por consiguiente, los enfermos mentales no gozan de voluntad con respecto a su experiencia emocional. Pero en tanto el hombre pueda actuar racionalmente, sus juicios particulares formulados por la cogitativa y sus estados emocionales primarios participan en la libertad intelectual, libertad que goza de imputabilidad moral.

II.—*Papel de la cogitativa en la génesis de las emociones. Comprobación experimental.*

Santo Tomás habla, como hemos visto, de una cierta «continuidad» entre las potencias racionales y el apetito sensitivo a través de la cogitativa. El entendimiento necesita de la cogitativa

para la adquisición de los fantasmas y su ulterior elaboración; al operar sobre el fantasma sensible, mueve al apetito, a fin de que aporte a la operación psicológica en génesis el correspondiente tono afectivo. Por su parte, la voluntad influye mediante la cogitativa, en el apetito *per quamdam redundantiam*, y a través del apetito mueve o impera a las potencias ejecutivas.

Por este complicado mecanismo de interación intelectivo-sensorial y cognoscitivo-apetitivo, toda actividad de la razón superior se convierte en principio generador de la vida emocional del sujeto.

Así, pues, la cogitativa es la facultad orgánica que provoca y regula las relaciones de la vida afectiva con la intelectiva. Es la facultad «puente» de que habla Santo Tomás, por la que se establece esa «continuidad» y «redundancia» funcional entre el psiquismo superior, por un lado, y el apetito sensitivo y el resto de las facultades orgánicas, por el otro.

Esta doctrina, fruto de la poderosa capacidad analítica del Santo Doctor, se ve enriquecida por modernas experiencias, que, además de confirmarla, añaden una serie de matices que nos aclaran el papel de la cogitativa en la dinámica psicofisiológica de las pasiones humanas. Las valoraciones psicológicas en las que se fundan estas investigaciones no están tomadas, naturalmente, desde el punto de vista de la escolástica. Importa por eso tratar de interpretar estas disquisiciones de la ciencia experimental a la luz de los principios y en los términos usuales a la psicología aristotélico-tomista.

Las modernas investigaciones de la llamada psico-cirugía y de la fisiología del sistema nervioso realizadas por numerosos autores (191), han dado por resultado el que ciertas regiones de

(191) Egaz Moniz, Les premiers tentatives opératoires dans le traitement de certaines psychoses. Encephale, 31, 2, págs. 1-29, 1936; Brickner, R. M. Intellectual functions of the frontal lobes: A study of a man after partial bilateral frontal lobectomy. New York, MacMillan 1936; Freeman, W. and Watts, J. W. Psychosurgery. ThomasCo. Springfield, 1942. Ed. Psychosurgery. Intelligence, emotion and social behavior following prefrontal lobotomy for mental disorders With special psychometric and personality profile studies by T. Hunt. Ch. Thomas, Springfield, 1951; Fulton, J. Functional locatization in relation to frontal lobotomy. Oxford Press, 1949; Crawford, M. P. Fulton, J. Jacobsen, C. and Wolfe, J. The Frontal Lobes. A. R. N. M. D. Vol. 27; Williams and Wilkins, 1948; Penfield, W. and Rasmussen, Th. The Cerebral Cortex of Man, A Clinical Study of Localization of Function. MacMillan, New York, 1950; Mettler and alii, The Columbia Greystone Associates, Selective Partial Ablation of the Frontal Cortex. Hoeber, New Nork, 1949.

la corteza cerebral—los lóbulos frontales—, consideradas durante largo tiempo como silenciosas, es decir, como ajenas a las actividades psíquicas superiores, hayan alcanzado la más alta importancia como centro de coordinación de las funciones vegetativas y voluntarias, y de regulación de las actividades de la vida emocional. Los cambios de conducta observados en pacientes con lexiones anatómicas en dichos lóbulos, y en animales de experimentación después de la destrucción quirúrgica de los mismos, indican la intervención que dichas áreas ejercen sobre la vida afectiva y sobre la fantasía, y a través de estas dos funciones sobre otras actividades más altas, tales como el poder abstractivo, o el creacional, o el criterio sobre el valor moral de las acciones.

Los síntomas más característicos y llamativos que se observan en estos pacientes, son :

1) Cambios más o menos importantes en el tono muscular estático—equilibrio postural—y dinámico—movimiento, marcha, etc.—, descrito bajo el nombre de ataxia frontal, pseudoataxia, astasia-abasia, apraxia de la marcha, etc.

2) Cambios psíquicos que se manifiestan, sobre todo, por modificaciones en la esfera afectiva y en el carácter. La euforia es el elemento habitualmente dominante ; se acompaña de una expansividad que llega a veces hasta verdadera agitación, pudiendo recordar un síndrome hipo-maníaco. Por el contrario, otras veces se puede acompañar de apatía y de inercia a las que se asocia cierta puerilidad, la cual explica la tendencia a ciertas palabras fáciles y a una indiferencia absoluta frente a las exigencias sociales, pudiéndose llegar a verdaderas perversiones instintivas. El tono afectivo oscila inseguro entre estados de indiferencia, seguidos de violentas descargas emotivas, por ejemplo, de irascibilidad.

Conocidos autores en estas investigaciones, como Rylander (192), Penfield (193), Koskoff, Weniger (194), Brickner (195)

(192) Rylander, G.: Observations on mental changes after total lobotomy and after inferior lobotomy. Acta Psychiat. et Neurol., Sup. 60, pág. 82 ss., 1951.

(193) Penfield, W.: Op. cit.

(194) Koskoff, Y. D. y Weninger, L. F.: The adverse Effect Upon a Family Result in from a Radical Change of Personality in One Member after Frontal Lobotomy. Res. Pub. Ass. ner. ment Dis., 29, 148, 1950.

Koskoff, Y. D.: Frontal Lobotomy in a Habitual Criminal. Coloquio Científico Internacional. Primer Cent. de Ramón y Cajal, Madrid, 1952.

(195) Brickner, R. M.: Op. cit.

y otros, han llamado poderosamente la atención sobre el hecho de que las transformaciones psíquicas que tienen lugar después de la lobotomía—aislamiento quirúrgico de los lóbulos frontales del resto del sistema nervioso—aparenta ser de poca importancia cuando se le somete a un examen superficial, no así cuando son sometidos a un riguroso examen psicológico con textos y pruebas adecuadas antes y después de la operación. En general, todos los autores concluyen que la lobotomía influye de manera permanente en la personalidad. El pensamiento se hace más concreto; se provoca una falta de previsión, acompañada de una disminución en la capacidad de las facultades que permiten pensar sistemáticamente y resolver problemas con la ayuda o a la vista de datos o de tesis proporcionados con anterioridad (conocimiento antecedente).

En el aspecto afectivo-social se observa una declinación de la función de adaptación al medio junto con una defectibilidad de la justa apreciación y del «tacto» en las relaciones sociales. Las transformaciones en la esfera volitiva se manifiestan con una disminución de su función inhibidora sobre los niveles inferiores, lo que se traduce en ciertos trastornos psicomotores. Finalmente, es de notar como secuela permanente de la operación, que la conciencia sensorial que el sujeto tiene de su propio cuerpo se hace menos viva, es decir, como si el sujeto se desentendiese de sí mismo. Al mismo tiempo la facultad de introspección, y en general toda forma de autoconciencia, disminuye.

En resumen, podemos decir que después de la operación todos los niveles psíquicos quedan deteriorados; que se da una menor diferenciación e integración de la personalidad de la que poseía el sujeto antes de la operación, y como consecuencia, la capacidad de adaptación disminuye ostensiblemente.

Estas y otras importantes transformaciones en el campo de la personalidad y de la inteligencia, van acompañadas de *cambios todavía más ostensibles en la vida emocional.* Después de la operación la conducta emocional del sujeto aparece con una nota característica de *calma.* Las declaraciones del paciente nos descubren que su experiencia de todas las situaciones emocionales se ha debilitado y se ha hecho más difusa; descubre que todos sus sentimientos se han *despersonalizado,* es decir, no los experimenta como pertenecientes o afectando a su propio yo; sus reac-

ciones afectivas frente al mundo exterior se encuentran también profundamente modificadas. Los sentimientos brotan, por decirlo así, automáticamente. Se dan como respuestas reflejas a los estímulos y situaciones, es decir, que la respuesta forma con el estímulo como un corto-circuíto, sin que los procesos psíquicos superiores, como la deliberación y la inhibición volitiva, intervengan de una manera adecuada en el desarrollo de la respuesta afectiva.

Esto supone que el sujeto que ha sufrido una lobotomía no es dueño de la regulación de su afectividad. En otras palabras, que se hace incapaz de estimular o inhibir voluntariamente el nacimiento o la evolución de sus emociones, y que éstas están determinadas por factores situados fuera del yo.

Este defecto debe ser considerado como la manifestación de una disminución de la facultad de auto-determinación: en lugar de un *movens* se ha convertido en un *motum*, en lugar del *homo agens* se ha convertido en un *homo reagens*.

La euforia es una de las características más constantes. Se ha atribuído a la falta de tensión emocional. La indiferencia frente al futuro (optimismo, ausencia de iniciativa) y frente al pasado (nada de escrúpulos o remordimientos) y el apego a sacar del momento presente el mayor provecho posible (egoísmo), han inclinado a considerar la *continuidad del yo* como la función primordial de los lóbulos frontales. Esta continuidad, que significa en el sujeto normal un sentirse a cada instante responsable del pasado y del porvenir, y que supone un elemento esencial para la valoración moral de sus acciones, es lo que en el lobotomizado ha sufrido una quiebra profunda.

Otra de las características es la extraversión y superficialidad. El sujeto, análogamente a lo que sucede con el embriagado, se hace amigo de todos. En el orden moral parece que el lobotomizado se comporta con arreglo a las normas de su conducta moral previa a la operación, aunque no faltan quienes opinen que las deficiencias psicológicas mencionadas van acompañadas de un déficit en el criterio y la conducta moral.

En los trastornos psíquicos caracterizados por la existencia de tensiones emocionales violentas, la esfera racional se ve invadida y perturbada por dicha tensión, lo que suele traducirse en

una sensación de angustia que obstaculiza el desarrollo normal de sus operaciones.

El aislamiento de la vida sensorial en relación con el psiquismo superior tiene igualmente una gran repercusión en el proceso ideativo. La facultad de creación se reduce notablemente. En condiciones normales la facultad creadora depende de una coordinación funcional de la inteligencia, de la imaginación y de la emotividad, niveles que aparecen ahora como aislados entre sí. Esta disociación de las esferas racional y sensorial implica que las emociones, representaciones e instintos se sitúen en una posición más o menos aislada con relación al resto de la vida psíquica. Esto, a la luz de los principios psicológicos, significa que la ordenación ejercida por las actividades superiores sobre las reacciones emocionales han perdido su vigor y han quedado bajo el influjo determinante de estímulos exteriores. La vida instintiva toma un carácter predominante; y de esto dan testimonio las muchas manifestaciones inadecuadas de la conducta social de los sujetos.

Este tipo de investigaciones aporta datos de tal interés psicológico, que ante ellas no puede permanecer indiferente el moralista. Una justa apreciación del valor de las conclusiones formuladas por la ciencia experimental y una escrupulosa repulsa de toda divulgación carente de rigor científico, le proporcionará datos de un indudable valor teórico-práctico.

Fr. M. Ubeda Purkiss, O. P.
Jefe de Sección del Instituto Cajal
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Los orígenes de la Universidad de Salamanca

I

MANIFESTACIONES CULTURALES DE LOS REINOS DE LEON Y DE CASTILLA DURANTE EL SIGLO XII QUE DESEMBOCAN EN LA FUNDACION DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

Aunque la repercusión inmediata que tuvo la fundación de la Universidad de Salamanca carecía de trascendencia para que los cronistas de la época la celebrasen como un acontecimiento de singular relieve, el éxito excepcional de aquella medida impulsa a los historiadores modernos a investigar minuciosamente qué factores intervinieron en ello. Precisamente ese éxito excepcional atestigua el acierto que guió al fundador, Alfonso IX, en este asunto, y revela también que se contaba con algo más que con un buen propósito al tomar aquella resolución. Hoy, que podemos contemplar las cosas *a posteriori*, proyectadas en el panorama de la historia, aunque tengamos que luchar con una desesperante penuria de fuentes de información, nos es dado rastrear algo de las causas que preparan y concurren a la producción de un germen tan fecundo cual fué la incipiente Universidad.

Tres son los antecedentes homogéneos que pueden asignarse como factores que influyeron de hecho en la preparación del ambiente propicio para que naciera y comenzase a desenvolverse nuestra Escuela. De ellos debemos ocuparnos ante todo, dejando otros posibles estimulantes que impulsarían en el mismo sentido,

como hubo también obstáculos positivos que retardaron esta concreción y la pusieron en trance de muerte cuando apenas había comenzado a existir.

1. *La Escuela Palentina y su Universidad.*—Don Rodrigo Jiménez de Rada, en su *Chronicon de rebus Hispaniae*, libro, 6, capítulo 27, recoge una tradición entonces fresca en Toledo acerca de los «viros honestos et litteratos necnon et juvenes dociles», que su predecesor don Bernardo trajo de la región de Aquitania al regresar de su viaje a Roma a fines de la centuria undécima (1). Es una noticia sumamente reveladora y que, sin embargo, rara vez ha sido utilizada para esclarecer los orígenes de nuestras escuelas medievales. Varios de aquellos hombres de letras y jóvenes capacitados para el estudio fueron promovidos luego a los obispados de Castilla, procurando rodearse, a su vez, de otros amantes del saber, naturales de aquí o traídos también de su tierra natal. Toledo en primer lugar, Osma, Sigüenza y Palencia vieron cómo, al propio tiempo que se restauraba la fábrica material de sus templos catedralicios, se organizaban también sus cabildos y se atendía a la creación de otras instituciones necesarias para la vida eclesiástica. Entre éstas ocupaba un puesto de preferencia la formación intelectual del clero. A ella habían dedicado su solicitud algunos concilios en la centuria

(1) Habiendo ido don Bernardo a Roma con idea de pedir al Papa autorización para tomar parte en la cruzada de Tierra Santa, Urbano II le mandó regresar a Toledo, donde era más necesaria su presencia. «Cumque eum voti et crucis proposito absolvisset—prosigue la crónica—ipse per partes rediit Galliarum, ubi eligens de diversis locis viros honestos et litteratos necnon et juvenes dociles quos habere potuit, in Hispaniam secum duxit. De Mosaico duxit beatum Giraldum, quem prius cantorem in ecclesia Toletana, postea fecit archiepiscopum Bracarensem; de Bituricis, sanctum Petrum quem prius archidiaconum Toletanum postea fecit episcopum Oxomensem; de Aginno Bernardum qui fuit cantor ecclesiae Toletanae, postea fecit eum episcopum Seguntinum, postea archiepiscopum Compostellanum, et de eadem civitate Petrum qui fuit juvenis nutritus in ecclesia Toletana, postea archidiaconum, postea episcopum Secobiensem, et alium Petrum quem fecit episcopum Palentinum, et Raymundum qui fuit oriundus de Salvitate et fecit eum post beatum Petrum episcopum Oxomensem, qui postea immediate successit eidem in ecclesia Toletana, et Hieronymum de partibus Petrogoricae, quem tempore Roderici Campiadoris fecit episcopum Valentinum, sed in brevi civitate deperdita, eum dominus Bernardus metropolitanus ejus et primas in civitate posuit Zamorense ut ibi episcopalia exerceret, in qua nondum fuerat nec episcopus nec ecclesia cathedralis. Duxit etiam de ejusdem partibus Bernardum quem post mortem Hieronymi episcopum fecit in ecclesia Zamorensi, et iste fuit primus proprius episcopus Zamorensis.» *De rebus Hispaniae*, lib. 6, cap. 27, en «Hispania illustrata», tomo II (Franckfort, 1603), p. 107-108.

anterior. Pero con el continuo guerrear de nuestro pueblo, luchando por la existencia, la ignorancia y sus naturales secuelas, habían crecido tanto, que sería preciso mantener otra guerra tenaz y prolongada para desarraigarlas.

No siempre las circunstancias se mostraban propicias en ese ambiente de agitación bélica para organizar una escuela y sobre todo para mantenerla. La mayor dificultad con que había que luchar era la falta de maestros. Traerlos de fuera resultaba costoso y creaba compromisos. Por lo cual en la mayoría de los casos se encomendaba la enseñanza—bien elemental, por cierto—a personas de dudosa competencia, o se abandonaba por no poder atenderla.

De aquí podemos inferir que las iglesias en que durante el siglo XII aparece organizada y bien atendida esta institución, se encontraban en condiciones privilegiadas.

Tal debiéramos suponer que era el caso de la Iglesia primada, donde durante el pontificado de don Raimundo de Salvetat (1126-1150), uno de los jóvenes traídos por su antecesor, don Bernardo, comienza a florecer la famosa escuela de traductores que tanta repercusión tendrá en la historia de las Universidades del Medioevo. Pero si Toledo ofrecía coyuntura para un intercambio científico entre latinos, árabes y judíos, como lo ofrecerán un siglo más tarde Sevilla y Murcia, no sucedía lo mismo tratándose de la formación propia del clero, de menos altura, es verdad, pero más depurada de las amalgamas doctrinales que abundan en las traducciones de aquel centro.

De hecho, la escuela propiamente metropolitana de esta provincia eclesiástica vendrá a ser, mejor dicho, lo era ya, la de Palencia, donde en el siglo XII tienen lugar también la mayor parte de los concilios. Su posición céntrica, segura y bien comunicada eran circunstancias que debieron influir decisivamente en ello. Por eso también Palencia, antes de la reconquista de Toledo (1085), hacía las veces de metropolitana, y uno de sus prelados, don Raimundo, precisamente en el año anterior a aquel fausto acontecimiento, se titulaba *arzobispo* (2).

Y ese estado de cosas en algunos aspectos se prolongó todavía muchos años después de la reconquista. Tal sucede con la

(2) M. Vielva Ramos, *Silva palentina*, tomo I (Palencia, 1932), p. 146.

escuela catedral. El referido obispo don Raimundo había sido maestro de Alfonso VI (3). Hombre emprendedor, que contaba además con la ayuda eficaz de los monarcas, fundó en 1084 la canónica y organizó su iglesia en los demás órdenes, conforme a lo que había dispuesto el concilio de Coyanza, celebrado entre 1054 y 1057, sin olvidarse de la enseñanza, ya que contaba dentro del Cabildo con un maestro llamado Lanfranco (4), probablemente extranjero. Cuando en 1110 entre a sucederle en la sede Pedro de Agen, uno de los varones letrados que trajo consigo don Bernardo, arzobispo de Toledo, al regresar de Roma, aquél no tendrá más que continuar prestando apoyo a las instituciones allí establecidas.

Los obispos que se suceden luego en Palencia durante el siglo XII son, en su mayoría, hombres de letras. Y, como era de esperar, dados esos antecedentes, en el último cuarto de aquel siglo encontramos allí una escuela floreciente, a la que asisten no solamente los diocesanos aspirantes al estado eclesiástico, sino también los extradiocesanos, entre ellos el joven Domingo de Guzmán, de la diócesis de Osma, y también, según una antigua tradición, San Julián, oriundo de Burgos, que llegó a ser obispo de Cuenca.

Las disciplinas que en ella se cursan, artes y teología, aparte de las primitivas y elementales, tienen categoría de universitarias.

No escasean los maestros y abundan también los alumnos. Entre los primeros, posibles al menos, pues llevan título de maestros y pertenecen al Cabildo por aquellos años y primeras décadas del siglo XIII, encontramos estos nombres: Gerardo, notario del Rey y arcediano de Palencia en 1174-1184; Lanfranco, en 1200-1211; Fornelino, en 1210 (5); Guillermo de Maranac, en 1211; Lorenzo, arcediano de Palencia, en 1217; Abril, Pelayo y Odón, en 1223; Tiburcio, canónigo de Palencia, en 1226 (6). Del gremio escolar nos son conocidos dos nombres: Pedro Gon-

(3) Id. íb., p. 147.
(4) Id. íb., p. 156.
(5) V. DE LA FUENTE, *Historia de las Universidades*, tomo I (Madrid, 1884), p. 80.
(6) J. SAN MARTIN, *La antigua Universidad de Palencia* (Madrid, 1942), p. 71-72. J. GONZALEZ, Reseña del folleto de San Martín en «Anuario de la historia del derecho español», tomo 14 (1942-43), p. 692-693.

zález Telmo, venerado hoy en los altares, y un don Fernando, capellán de San Fermín de Frómista, que figura entre los testigos de cierto proceso tramitado en 1220, el cual, en el curso de su declaración, dice que sabía lo que era prescripción «quia iberat ad scholas et addiscerat» (7).

Esa escuela metropolitana con asignaturas de Facultad, en la que toman parte maestros de origen extranjero, tiene talla universitaria. Para serlo no le falta más que el título o privilegio real, y esto se lo concedió Alfonso VIII a instancia de don Tello, obispo de Palencia, en los últimos años de su reinado.

El mismo don Tello debió ser alumno, y quizá también, maestro de esta escuela. Y, encariñado con ella, siendo ya obispo, en uno de sus viajes por el extranjero se encontró con Pedro de Blois, arcediano de Londres, al que rogó que tuviera a bien componer una especie de vocabulario latino para su escuela. Ese libro, titulado *Verbiginale,* que no figura en ninguna de las biografías del Blesense, se ha conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid, manuscrito 1.578, en cuyo folio tercero se lee: «Licet non me sufficientem tanto reputem operi, ad in (*sic*) honorem tamen domini T[ellii], venerabilis episcopi Palentini, per quem Palentiae virgineus clerico vigere studium gratulatur, cujus moribus, liberalitate et eloquentia, largitate, magnanimitate et magnificentia ceterisque virtutibus non solum commemorata civitas, sed tota Hispania e primis cunabulis ipsius floruit, flores, in perpetuum et florebit»... (8).

Entre 1208, fecha de la promoción de don Tello al episcopado palentino, y 1214, que lo es de la muerte de Alfonso VIII, hay que colocar el fausto suceso que el Tudense anuncia por estas palabras: «Eo tempore rex Adefonsus evocavit magistros theologicos et aliarum artium liberalium, et Palentiae scholas constituit, procurante reverendissimo et nobilissimo viro Tellione,

(7) Proceso conservado en el A. H. N. de Madrid; lo cita J. GONZALEZ en la reseña del folleto de SAN MARTIN.

(8) El nombre del autor del *Verbiginale* figura en el colofón, fol. 238: «Iste liber nominatus magister Petrus Blessensis est.» En el folio 4v del manuscrito se lee también: «Pétrus ego dicor cui Christus petra riget cor.» La mayoría de los biógrafos modernos del Blesense fijan la fecha de su muerte alrededor de 1204. Ahora bien, como el *Verbiginale* está dedicado al obispo don Tello, el cual por primera vez figura como electo de Palencia en 1208, es forzoso retrasar aquel fallecimiento unos cuatro años al menos.

ejusdem civitatis episcopo» (9). El arzobispo Jiménez de Rada, encareciendo bastante las cosas, completa esa noticia cuando escribe: «Sapientes a Galliis et Italia convocavit, ut sapientiae disciplina a regno suo nunquam abesset, et magistros omnium facultatum Palentiae congregavit, quibus et magna stipendia est largitus, ut omni studium cupienti quasi manna aliquando in os influeret sapientia cujuslibet facultatis. Et licet hoc fuit studium interruptum, tamen per Dei gratiam adhuc durat» (10).

Quizá algunos de esos maestros se identifican con los capitulares graduados que antes se mencionaron, entre los cuales hay varios de origen extranjero. En realidad debían ser muy pocos, tres o cuatro cuando más, que se encargarían de la enseñanza de la Teología, del Derecho canónico, de la Lógica y de las Humanidades, que son las cuatro cátedras de que constaba la Universidad al ser restaurada en 1220 por San Fernando con la cooperación de don Tello (11).

La muerte de Alfonso VIII en 1214 fué un grave contratiempo para la nueva institución. La base económica de ésta debía radicar desde el principio en las tercias de fábrica, las cuales, durante la minoría del príncipe don Enrique, fueron usurpadas por el regente, conde Alvaro Núñez de Lara. Muerto el heredero en 1217, las cosas se agravaron todavía más, paralizándose los estudios universitarios cuando apenas habían comenzado a dar los primeros frutos. Tres años más tarde, San Fernando, estimulado por el obispo don Tello, trató de restaurar la obra de su abuelo, el héroe de las Navas.

Pero durante esos años de interrupción, no lejos de Palencia, en Salamanca, había surgido otra institución similar, absorbiendo, sin duda, una parte de los escolares y acaso también algunos de los maestros venidos del extranjero. Esa coincidencia cronológica, precisamente en un momento en que el monarca leonés estaba absorto en la reconquista de la actual Extremadura,

(9) *Chronicon mundi* en «Hispania illustrata», tomo IV (Franckfort, 1608), p. 109.

(10) *De rebus Hispaniae*, lib. 7, cap. 34. Ib. tomo II (Franckfort, 1603), p. 128.

(11) P. PRESSUTTI, *Regesta Honorii papae III*, tomo I (Roma, 188), núm. 2742, tomo II (Roma, 1895), núm. 5273. El *auctorista* de que hablan las bulas de Honorio III se ha de entender por el maestro de gramática, conforme a diversos textos que cita H. RASHDALL, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, tomo II (Oxford, 1942), p. 142.

es demasiado manifiesta para que la tengamos por casual. Alfonso IX y sus consejeros del reino de León pudieron observar el éxito inicial de la medida tomada hacía diez años escasos por su competidor en el reino de Castilla. Sus mismos súbditos se apresuraron tal vez a encaminarse a Palencia, donde podrían lograr un título académico que antes estaba reservado a los potentados que disponían de medios para trasladarse al extranjero. El quebranto e interrupción de la Universidad palentina le brindaba una ocasión propicia para tomar la delantera; y él, como buen estratega, supo aprovecharla. El Tudense, que debía estar bien informado de esos sucesos, pues escribe por los años de 1236, dice reflejando esa coyuntura al hablar de la fundación salmantina por Alfonso IX: «Hic salutari consilio evocavit magistros peritissimos in sacris scripturis et constituit scholas fieri Salmanticae». Tenía esto lugar hacia fines de 1218. Los consejeros del monarca leonés, hombres de letras, formados algunos en el extranjero y otros en la escuela catedralicia de Santiago, proponen al rey que invite a los desamparados catedráticos palentinos a venir a su presencia, prometiéndoles su apoyo. Tras de ellos vendrían sus alumnos, que estaban desorientados por la interrupción de las lecciones. Con tan valioso elemento, más el personal que podría tomar de Santiago y el que existía ya en Salamanca, había suficiente para poner en marcha un estudio que sustituyese con ventaja al medio extinguido de Palencia.

La restauración de éste en 1220 apenas repercutió en Salamanca. La protección decidida que luego prestará San Fernando al salmantino, a pesar de ser él la persona más interesada en la prosperidad del de Palencia, indica bien a las claras la ventaja que llevaba la institución académica de la ciudad del Tormes a la agonizante palentina. No fué desinterés del monarca, ni menos prevención, como se ha querido insinuar, hacia la primera Universidad nacida en suelo hispano, sino acuerdo tomado con madurez en presencia de realidades que estaban por encima de los caprichos humanos.

Alfonso IX, durante los diez años largos que sobrevivió a la fundación de su Universidad, cuidó de favorecerla para que se mantuviese siempre en un nivel superior al de su rival la palentina. Y aleccionado además con el fracaso de ésta al desaparecer su fundador, procuró afianzarla tanto en el orden económico

como en el jurídico y administrativo para que lograse superar posibles contratiempos. Al volver a unirse los dos reinos bajo una misma corona, San Fernando, que nunca anduvo sobrado de recursos para llevar adelante la reconquista, encontró en Salamanca un centro floreciente y bien organizado, para cuyo desenvolvimiento sólo se le pedía su alta protección.

No sabemos la forma en que comenzó a funcionar el estudio palentino. En el de Salamanca se debieron implantar desde el principio las normas vigentes en los centros similares del extranjero: fuero académico, regulación de alquileres y protección real a las personas y cosas de índole escolar. Todo ello está explícito en el primer privilegio de San Fernando. «Porque entiendo—dice—que es pro de mío regno e de mi tierra, otorgo e mando que haya escuelas en Salamanca. E mando que todos aquellos que hy quisieren venir a leer, que vengan seguramientre. E yo recibo en mi comienda e en mío defendimiento a los maestros e a los escolares que hy vinieren e a sos homes e a sus cosas cuantas que hy trojieren. E quiero e mando que aquellas costumbres e aquellos fueros que hobieron los escolares en Salamanca en tiempo de mío padre, cuando estableció hy las escuelas también en casas como en otras cosas, que esas costumbres e esos fueros hayan. E ninguno que les ficiese tuerto nin fuerza nin demás a ellos nin a sos homes nin a sus cosas habríe mi ira e pechar mie en coto mil maravedís, e a ellos el daño duplado» (12). A estas realidades se añadirían tal vez consideraciones de índole política y geográfica, la vecindad con Portugal, la mayor población de Salamanca, tan celebrada en la *Crónica general* de Alfonso el Sabio, el distinto plan de estudios, más amplio y sobre todo más acomodado a las necesidades del reino, la mediación de personas que se interesaban por la prosperidad de este centro, ofreciendo su eficaz colaboración, y acaso el tratarse de una institución paterna, que le tocaba más de cerca que la de su abuelo Alfonso VIII.

Por aquí se comprende lo descabellado de la creencia antigua, mantenida aún por alguno entre los modernos (13), acerca

(12) E. Esperabe y Arteaga, *Historia de la Universidad de Salamanca*, tomo I (Salamanca, 1914), p. 19.

(13) Entre los antiguos defendieron el traslado a Salamanca Marineo Sículo, García Matamoros, Alonso Venero, Garibay, Mariana, etc. Entre los modernos sólo hemos visto defenderlo a Vielva Ramos, o. c., tomo I, p. VII.

del traslado de la Universidad de Palencia a Salamanca. En primer lugar, después de fundada la de Salamanca continúa subsistiendo la de Palencia. Además ésta radica en reino distinto, y mal pudo Alfonso IX disponer de lo que no le pertenecía. Ni cabe suponer que, al correr de los años, se trasladasen a Salamanca las rentas o tercias palentinas, pues habían sido usurpadas por el regente Núñez de Lara; y aun cuando así no fuese, no podrían aplicarse a un centro que radicaba en diócesis distinta. Contra el posible argumento de que el traslado se haya hecho por autoridad superior o saltando por encima del derecho, resulta que no hay el menor vestigio de que nuestra Academia haya tenido rentas en Palencia. En fin, Salamanca y Palencia son dos Universidades de contextura antitética. Esta reproduce el modelo parisiense, mientras la salmantina es un reflejo de la boloñesa.

2. *La Escuela compostelana.*—La reorganización de las escuelas y, por consiguiente, el florecimiento científico en el reino de León a partir de la Reconquista, es anterior al de Castilla. Entre todas sus iglesias se destaca de modo especial en este aspecto la metropolitana de Compostela, y eso ya antes de serlo. Las peregrinaciones al sepulcro del Apóstol le van dando una principalidad indiscutible. Los cluniacenses toman a su cargo el fomento de esas peregrinaciones, y con ellas el nombre de Compostela se abre paso en la Cristiandad.

La *Historia compostelana,* frecuentemente tendenciosa, pretende atribuir a la reforma de don Gelmírez la mayor parte de ese engrandecimiento, para lo cual era preciso rebajar cuanto allí había antes de su promoción a aquella sede. Entre otras cosas, lo relativo a la Escuela, que si fué restaurada y acrecentada por este magnánimo prelado, no la creó, pues existía ya, tal vez como fruto de lo ordenado por los concilios provinciales de 1060 y 1063, los cuales mandan a los abades, y *a fortiori* a los obispos, «ut scholam et disciplinam componant». En la de Santiago se formó a fines del siglo XI el futuro obispo de León, don Pelayo, y el mismo don Gelmírez «fuit eruditus in ecclesia beati Jacobi» (14); luego existía ya la escuela.

(14) Acerca de la escuela compostelana, véase nuestro estudio, *La formación intelectual del clero en España durante los siglos XII, XIII y XIV,* en «Revista Española de Teología», tomo 6 (1946), p. 314-326.

Con todo, es preciso reconocer que gracias al impulso de este prelado compostelano, fielmente continuado por sus sucesores, aquel Cabildo llegó a ser en el siglo XII el más culto de Castilla y León y tal vez de toda la Península. En ninguno se cuentan durante aquella centuria tantos escritores, tantos maestros ni, por consiguiente, tantos capitulares enviados a estudiar al extranjero (Cluny, Bolonia, París). Poco hubiera costado a los monarcas leoneses con tales elementos organizar allí un estudio general. Pero cuando llegó el momento de hacerlo dentro del reino, se vió que Santiago estaba muy a trasmano. Se cumplía aquí el principio formulado por Haskins: «En 1100 la escuela seguía al maestro; en 1200 el maestro seguía a la escuela» (15). Si la Universidad de Salamanca, en lugar de proyectarse a principios del siglo XIII, se hubiera planeado a principios del XII como Universidad del reino, Santiago habría prevalecido sobre la Ciudad del Tormes.

La escuela compostelana prosigue su marcha ascendente durante todo el siglo XII a impulso del entusiasmo despertado por las peregrinaciones. El personal de aquel Cabildo viaja con frecuencia por el extranjero; unos, por razón de estudio; otros, en servicio de la Iglesia. Clérigos y gentes de letras de otras naciones visitan también el sepulcro del Apóstol. Algunos prolongan su estancia durante meses o quizá años. El cosmopolitismo e intercambio científico de aquel centro sólo admite comparación dentro de la Península con el de Toledo. Pero el ambiente de Toledo, por su carácter semipagano, contrasta con el religioso de Santiago. Este cultiva además el estudio de las leyes. Al frente de la Cancillería real de León, por concesión de sus monarcas, figura siempre un compostelano (16).

Las instituciones culturales cuentan, pues, con arraigo en Compostela, y en su movimiento de expansión irradian hacia

(15) C. H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge, Mass., 1927), p. 368.

(16) Alejandro III, en bula de 29 de marzo de 1178, dirigida a Pedro, arzobispo de Santiago, confirma los privilegios y posesiones de dicha iglesia que va enumerando, entre ellos «regalem capellaniam et cancellariam quam illustris memoriae Alfonsus quondam Hispaniae rex [sin duda Alfonso VII el emperador] ecclesiae vestrae concessit et scripti sui pagina confirmavit.» A. Lopez Ferreiro, *Historia de la Iglesia de Santiago de Compostela*, tomo IV (Santiago, 1901), documento 52, p. 129. La concesión es de 1140 y la publica el mismo Lopez Ferreiro en el documento 11 del referido tomo, p. 30-32.

otras iglesias de la provincia eclesiástica, preferentemente hacia Salamanca, que venía a ser la segunda en importancia después de la metrópoli. Un estudio sobre el intercambio compostelano-salmantino y, más concretamente, sobre la influencia de Galicia en Salamanca durante el siglo XII, daría sorprendentes resultados. Yo lo he intentado hacer con relación al siglo siguiente, y admira que esta realidad tangible no haya sido destacada antes como un hecho fundamental que esclarece extraordinariamente la historia de nuestra Universidad durante su primera época.

La floreciente escuela compostelana influye, pues, en Salamanca desde el siglo XII. En primer lugar nos salen al paso los cancilleres reales, procedentes de Santiago, quienes, teniendo que acompañar a la Curia, fijan frecuentemente, como ésta, su residencia en Salamanca. Entre ellos figura don Berenguer, cancelario de Alfonso VII, el emperador, que fué obispo de Salamanca en 1135 y electo de Compostela en 1140, si bien el Papa Inocencio II no confirmó la elección, por la que se había interesado el abad de Cluny, Pedro el Venerable, y también, según algunos, el propio San Bernardo. No consta su origen compostelano, pero el cargo de canciller real que desempeñaba a la sazón y el título de arcediano que tenía son pruebas sobradas para concluir que se trata de persona formada en algún centro académico, el cual bien pudiera ser la escuela de Santiago, de la que saldrán en adelante, durante más de un siglo, casi todos los cancilleres del reino de León. Por otra parte, el haberle propuesto el mismo emperador en 1140, por acuerdo unánime del clero y pueblo compostelano, para suceder a don Gelmírez (17), es indicio de que le conocían y estimaban, considerándolo apto para continuar los planes del prelado que más trabajó por el engrandecimiento de aquella iglesia.

Pedro Suárez de Deza, gallego y salido de Santiago, que había estudiado en el extranjero, donde conoció al futuro Papa Inocencio III, ocupando la cancillería real en tiempo de Fernando II, es promovido en 1167 al obispado de Salamanca, del que asciende en 1173 a la sede compostelana.

Con los cancilleres iban también los notarios y demás personal de la Cancillería, entre los que abundan los letrados, com-

(17) LOPEZ FERREIRO, o. c., tomo IV, p. 223.

postelanos en su mayor parte. Así don Fruela, canónigo de Santiago y pariente del arzobispo Suárez de Deza, sirve en la Cancillería real desde 1172 hasta 1204. En 1207 lo encontramos de maestrescuela en Salamanca. Pero antes había colocado en la Curia real a su sobrino Pedro Pérez en calidad de notario. Este, emparentado también con el obispo salmantino don Gonzalo, es promovido en 1214 al arcedianato de Salamanca al mismo tiempo que ocupa la Vicecancillería real y, al fin, la misma Cancillería hasta 1230. Siendo así, forzosamente hemos de suponer que tanto el obispo como el arcediano tomaron parte principalísima entre los consejeros de Alfonso IX al tratar de la fundación de la Universidad (18).

Todavía merecen recordarse entre los compostelanos adscritos a la Cancillería los maestros Venegas y Martín, hermano éste de Pedro Pérez y sustituto suyo en el cargo de canciller, se identifique o no con el promovido a la sede salmantina en 1229.

A estos personajes principales acompañan otros auxiliares o subordinados, oriundos también de Galicia. Ello tiene lugar principalmente en el Cabildo catedral. En éste, durante el siglo XIII, predominan los compostelanos. El predominio venía de atrás. Los cancilleres de Curia y los obispos de aquella procedencia, nepotistas cien por cien, iban colocando a sus parientes y allegados, con olvido de los naturales. Estos reaccionaron, como era natural; pero su protesta se perdió en el vacío. Sólo en el siglo XIV, con la afluencia de personal de otras regiones, fué declinando la hegemonía compostelana.

El hecho en sí, justo o injusto, conviene tenerlo en cuenta para explicar las características de nuestra escuela durante su primera etapa. La Universidad de Salamanca fué en cierto modo un trasplante de la escuela y personal académico de la iglesia compostelana.

3. *La escuela capitular de Salamanca.*—Cuantos hablan de los orígenes de la Universidad de Salamanca la suelen presentar como una expansión de la escuela catedral de la misma ciudad. Esta contaba ya con más de un siglo de existencia, pero no hay motivo para creer que tuviese la importancia de la compostelana y, por tanto, su acumulación a la nueva Academia representa

(18) Acerca del personal de la cancillería de Alfonso IX, véase J. GONZALEZ, *Alfonso IX*, tomo I (Madrid, 1944), p. 481-492.

un refuerzo secundario. Ya lo hemos dicho: lo que ha de predominar en la fundación de Alfonso IX es el elemento compostelano. Conviene, sin embargo, conocer cuanto en este orden existía ya en Salamanca, y movió, sin duda, al fundador a fijar en ella—pues no convenía hacerlo en Santiago—la nueva Academia.

La escuela catedral de Salamanca debe hacerse remontar a los primeros años de la repoblación. No andaremos descaminados si la atribuímos al obispo don Jerónimo, el primero que gobernó esta iglesia después de restaurada. El fué uno de los hombres de letras traídos por el arzobispo de Toledo, don Bernardo, a fines del siglo XI. En conformidad con lo cual, el *Poema de mío Cid* dice, hablando de él: «Bien entendido es de letras e mucho acordado» (19).

Su sucesor, don Gerardo, consagrado por el Papa Calixto II, no pudo menos de seguir en ese orden sus huellas, así como el cancelario don Berenguer, nombrado obispo de Salamanca por el concilio de Carrión en 1130. Entre los delegados del Cabildo salmantino para tomar parte en esta elección figura el *archischola* (20).

La existencia de la escuela la atestigua también el estatuto del Cabildo, confirmado por Alejandro III a primero de junio de 1170, al disponer que carecerán de los derechos del vestuario los que en los días establecidos, principalmente en las fiestas de la Anunciación y de la Purificación, no asistiesen a los divinos oficios, a no ser que estuviesen enfermos, «vel in scholis fuerint» (21).

Por esos años, y aun antes, comienzan a aparecer también entre los miembros del Cabildo varios maestros: maestro Pelagio, en 1150; maestro Ostensio, en 1163; maestro Juan Barrao, en 1163-73; don Cristóbal Vela, en 1163-79; maestro Arnaldo y maestro Jordán, en 1178-79; los dos hermanos ingleses Ricardo,

(19) *Poema de Mío Cid*. verso 1290, ed. de MENENDEZ PIDAL en «Clásicos castellanos», tomo 24 (Madrid, 1913), p. 212.

(20) *Historia compostelana*, lib. 3, cap. 43, en «España sagrada», tomo 20, p. 564.

(21) Salamanca, Archivo catedral, cajón 16, leg. 1, cartulario, fol. 9v.

en 1179, y maestro Randulfo, muerto en 1194, «qui physim novit utramque», según reza el epitafio de su sepulcro, a la derecha de la puerta de entrada del claustro catedralicio, y, por último, los maestros Pedro Abad y don Fruela, ya citados, en las postrimerías del siglo XII y principios del XIII (22).

El Cabildo salmantino, siguiendo el ejemplo del de Santiago, solía enviar también algunos clérigos a estudiar al extranjero. En el testamento del canónigo don Vela, hecho por los años 1163-64, se dispone que parte del valor de una viña suya que manda vender «invient ad illos quatuor clerizones qui sunt a Francia (*sic*) legere» (23).

Al finalizar el siglo XII la escuela catedral de Salamanca ocupaba, pues, con personal propio o extraño, si no el primer puesto dentro del reino, ya que ese corresponde a Santiago, al menos el segundo. Sobre la compostelana tenía la ventaja de su situación geográfica, equidistante de los extremos desde que la reconquista iba avanzando por la actual Extremadura. Y la ciudad además de céntrica, había logrado, por sus instituciones castrenses y anchurosos términos, una principalidad que reconoce don Rodrigo Jiménez de Rada en su Crónica y ha pasado a la *Crónica general* de Alfonso el Sabio. «La ciudad de Salamanca —dice este—vencíe a las otras cibdades del regno de León de muchos moradores e de grandes e anchos términos» (24).

Añádase a todo esto el clima sano y abundante en productos, con otras circunstancias favorables que concurrían en nuestra capital e indujeron a Alfonso IX a preferirla para la fundación del Estudio. Pensando en ella escribió su nieto Alfonso X en las *Partidas* el famoso texto relativo a las condiciones que debe reunir el lugar elegido para Estudio: «De buen aire e de fermosas salidas debe ser la villa do quieren establecer el Estudio, porque los maestros que muestran los saberes e los escolares que los aprenden vivan sanos en él e puedan folgar e recibir placer en la tarde cuando se levantaren cansados del estudio» (25).

---

(22) J. Gonzalez, o. c., p. 456 y 459.
(23) Arch. catedral, caj. 20, leg. 3, núm. 16.
(24) *Crónica general*, cap. 993, ed. de Menendez Pidal en «Nueva biblioteca de autores españoles», tomo 5 (Madrid, 1906), p. 673.
(25) *Las siete Partidas del rey Alfonso el Sabio*, partida 2, tít. 31, ley 2, ed. de la Academia de la Historia, tomo I (Valencia, 1767), p. 276.

El mismo Alfonso el Sabio enalteció esas características salmantinas al solicitar de Alejandro IV la confirmación del Estudio establecido o ampliado por él «apud Salamanticam civitatem uberrimam et locum in regno Legionensi salubritate aëris et quibuslibet opportunitatibus praeelectum» (26).

La fundación de la Universidad o la transformación de la escuela catedralicia en Estudio general mediante decisión expresa del monarca, tuvo lugar a fines de 1218 o principios de 1219. La cronología de la serie de hechos en que la sitúa Lucas de Túy nos lleva forzosamente a esa conclusión (27).

Tanto en la elección del lugar como en el momento histórico de la fundación, el belicoso Alfonso IX se dejó guiar, según advierte el Tudense, *salutari consilio*. Si al monarca corresponde el mérito de la decisión, a sus consejeros pertenece el acierto en sugerirle la idea de esta empresa, que, según el mismo Tudense, vino a repercutir favorablemente en sus conquistas. «A' illa die magis directa est victoriae salus in manu ejus». Quizá hay en esto su tanto de encarecimiento, muy natural en quien habiendo presenciado los comienzos modestos del Estudio, lo ve robustecerse con el amparo de San Fernando. El contraste con el de Palencia contribuyó tal vez a acentuar el optimismo del cronista. El conocía, sin duda, a varios de los catedráticos, y de su misma diócesis y de las circunvecinas afluían a Salamanca grupos de escolares. El gallego fué siempre muy dado a salir del

(26) Bula *Inter ea*, de 6 de abril de 1255. Reg. Vat., vol. 24, fol. 410v.

(27) El texto del TUDENSE dice así: «Adefonsus rex Legionis, ubi cum filio suo pacem habuit, quosdam rebelles in regno suo perdomuit, rege Fernando filio suo auxilium praebente; et congregato exercitu magno, contra sarracenos arma movit, et cuncta quae erant in circuitu de Caceres, scilicet arbores, vineas et segetes ferro et flamma vastavit et ad propria reversus est. Hic salutari consilio evocavit magistros peritissimos in sacris scripturis et constituit scholas fieri Salmanticae, et ab illa die magis directa est victoriae salus in manu ejus. Et quia rex Portugalensis regem Legionensem offendit, rex Adefonsus obsedit castrum ipsius quod dicitur Sanctus Stephanus de Cavias et accepit illud. Sed facta pace cum rege Portugaliae, misit nobiles regni sui cum duce Martino Sancii, qui depraedantes terram maurorum, fere usque ad Hispalim acceserunt. Tunc congregata est multitudo nimia barbarorum in loco qui dicitur Tejada. Inito cum nostris proëlio, terga dederunt barbari et ceciderunt ex illis maxima multitudo, et nostris cum victoria magna reversis, rex Adefonsus iterum cum magno exercitu terram maurorum ingressus, cuncta quae erant in circuitu de Badajoz exterminavit.» *Chronicon mundi* en «Hispania illustrada», tomo IV (Franckfort, 1608), p. 113.

rincón nativo en busca de aventuras o para probar fortuna. Y como las ilusiones y el interés son dos resortes poderosos, donde existen, reina la actividad y el esfuerzo.

En los dos apartados anteriores, sobre todo en el segundo, quedan descritos los elementos posibles o reales venidos de fuera y la situación ventajosa de algunas de esas personalidades para trabajar por la consolidación de la incipiente Universidad. Si no todos, varios, los más destacados, entre ellos los obispos salmantinos y las dignidades del Cabildo colaboraron en diversas formas y ocasiones en su acrecentamiento. No es esta una afirmación arbitraria, puesto que su intervención ha dejado demasiadas huellas para que la historia pueda ignorarlas. Es, por tanto, justo rendirles este tributo de reconocimiento. A su sombra, y aleccionada con sus orientaciones, nuestra pequeña escuela iba encuadrándose en el molde académico vigente en los centros extranjeros. No faltaba aquí optimismo y reinaba también el entusiasmo, harto necesario para suplir la ausencia de muchas cosas imprescindibles. Se luchaba particularmente con la escasez de libros. A pesar de todo, legistas y canonistas comentaban alegres las producciones boloñesas y las decretales pontificias que acaba de coleccionar San Raimundo. Los médicos buscaban afanosos las versiones de los tratados árabes y judíos procedentes de las escuelas sevillana y de Toledo; los poetas ensayaban nuevos modelos de versificación para sus canciones. La Universidad era una pequeña colmena de actividades prometedoras, un fermento que iría transformando nuestra cultura. Había en ella más de esperanzas que de realidades. De momento, la reconquista absorbía todos los recursos. Pero acaso la suerte le deparase algún mecenas poderoso que en un momento acrecentaría su caudal y comenzaría a irradiar sus luces por todo el reino. Ese mecenas providencial había nacido ya: se llamaba Alfonso el Sabio.

II

LA CARTA MAGNA OTORGADA POR ALFONSO EL SABIO A LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

(Toledo, 8 de mayo de 1254)

Este célebre diploma es, después de la fundación, el más señalado favor que recibió la Universidad de Salamanca de nuestros reyes. Con razón, pasadas las fechas centenarias del comienzo de la Universidad (alrededor del año 1218) y del primer privilegio real que se conserva (6 de abril de 1243), se ha escogido el curso de 1953-54 como momento propicio para conmemorar un hecho de repercusión trascendental en la historia de nuestra cultura y aun de la cultura mundial. La Universidad de Salamanca, con siete siglos de existencia, tiene ya su historia, con momentos de crisis, es verdad, pero también con épocas de esplendor. Tiene, además, sus filiales, como son casi todas las establecidas en la Península y muchas de las que se erigieron en el Nuevo Mundo y la de Manila con personal salido de ella y con leyes inspiradas en las suyas. Ha sido, por tanto, uno de los factores más decisivos en la formación del mundo hispánico y de su ideología. Ha colaborado infinidad de veces con sabios de otras Academias en asambleas, congresos, concilios, conferencias; cuenta, a través de los siglos, con una producción de obras en cantidad y calidad sobrada para figurar entre las más eficaces impulsoras de la cultura, sobre todo de la ciencia del espíritu, que parece haber sido la porción que la Providencia nos ha reservado preferentemente.

La Carta Magna de Alfonso el Sabio a que se refiere nuestro tema se prestaría a un estudio diplomático, como documento real confeccionado con el mayor esmero en la Cancillería de aquel monarca. Pero, desgraciadamente, no se conserva el original. Y sabido es que en las copias desaparecen la mayor parte de los elementos que se precisan para dicho estudio. Más aún, la «carta abierta e sellada de mi sello [de cera] colgado» de que nos habla el documento sólo se conoce por una copia del siglo XV. El original, como la casi totalidad de la documentación universitaria de los siglos XIII, XIV y primera mitad del XV,

ha perecido en las conmociones y naufragios a que se ha visto sometida periódicamente nuestra población.

Dejando, pues, el análisis diplomático de la carta, haremos un estudio de su contenido, que para la historia de la Universidad representa mucho más, dando a conocer en qué consistió, qué significado tenía y cuál fué la amplitud del privilegio que otorgaba el Rey Sabio a la Universidad cuando ésta contaba ya siete lustros de vida.

El documento consta de tres partes: preámbulo, acuerdos y dotación de cátedras. Estudiemos por separado cada una de ellas:

1. *Preámbulo.*—La carta se da a petición de «los escolares de la Universidad del Estudio de Salamanca». Precedió, pues, por parte de los mismos, la súplica o instancia, como diríamos hoy, cuyo contenido se transparenta en el privilegio real. Los maestros no figuran en forma explícita entre los solicitantes, pero no hay duda que tuvieron en ello su parte. Escolar del Estudio de Salamanca se llama en su testamento uno de sus más insignes profesores de entonces, el poeta gallego Rodrigo Fernández. La carta, al hablar de los escolares de la Universidad del Estudio, no pretende, pues, excluir al elemento docente. En la palabra *escolares* debe comprenderse por sinécdoque toda la Universidad.

Y nótese el término *Universidad,* que aparece por primera vez en los privilegios reales de Castilla en la acepción que aquí tiene. La Universidad indica colectividad, y siendo de índole académica, ha de estar formada por estudiantes y maestros. Medio siglo antes, en lugar de *Universidad,* que cada vez se irá concretando más al gremio dedicado al cultivo de las letras, se hubiera empleado la palabra *Escuela.* El mismo San Fernando, en su privilegio de 1243—el primer documento real que se conoce de nuestra Universidad—, nos habla de las Escuelas de Salamanca, no de la Universidad.

Este privilegio de Alfonso el Sabio va dirigido a los escolares de la Universidad del Estudio. Otro de 1267 se endereza a «los escolares del mío Estudio de Salamanca». En el de 1271 nombra a los «maestros e la Universidad de los Escolares». Por último, en el de 1276 emplea la fórmula «la Universidad de los maestros e de los escolares». Aunque generalmente en estos documentos se mantiene la distinción constitutiva de la entidad, siempre es

en forma menos acentuada que en Bolonia, donde los estudiantes solos, excluídos los maestros, formaban una doble universidad, la de los cismontanos y la de los ultramontanos.

Las peticiones de los escolares, presentadas por su procurador al monarca, iban razonadas como fruto de una experiencia de treinta y siete años. En ello se ve la mano de los maestros o parte directora de la Escuela, quienes, en nombre de la misma, expresan al Rey cuanto era «menester a provecho del Estudio». Contaban, sin duda, con acogida favorable.

Don Alfonso, «con grand sabor que he quel Estudio sea más avanzado e más aprovechado—dice él en su carta—caté aquellas cosas que me ellos pedieron, e hobe mi consejo e mi acuerdo con los obispos e con arcidianos e con otros clérigos buenos que conmigo eran».

Esas cláusulas indican los trámites seguidos en un asunto que se consideraba de importancia, obrando en ello con madura reflexión. Antes de llevarlo a su Consejo, el monarca buscó otro asesoramiento que no figura en la real cédula, pero que consta en la bula *Inter ea,* confirmatoria de la Universidad, dada por Alejandro IV a 6 de abril del año siguiente. Según ella, Alfonso, al fijar definitivamente el Estudio general del reino en Salamanca, procedió con consejo y asentimiento del prelado diocesano y de su Cabildo (1). Sin ese requisito, la Universidad difícilmente hubiera podido subsistir, como se evidencia a poco que nos adentremos en la marcha de los acontecimientos. El Estudio, aunque fundado por el rey, venía desenvolviéndose a la sombra y con la colaboración principalísima de personal eclesiástico. Mediaron quizá en ello otros intereses y conveniencias, pero eso no quita que fuese el clero el más activo propulsor de la institución durante toda aquella centuria. Es un hecho que no admite discusión.

También debió contar previamete el monarca con la anuencia de la ciudad, representada en su gobernador, Martín Alfonso, hijo de Alfonso IX, y, por consiguiente, tío del rey. El infante

(1) «Sane laetanter accepimus... quod... apud Salamanticam... venerabilis fratris nostri... episcopi et dilectorum filiorum capituli Salamantinorum accedente consilio et assensu, generale studium statuisti et ut generale studium a doctoribus et docendis in posterum frequentetur, humiliter postulasti a nobis apostolico id munimine roborari.» Reg. Vat., vol. 24, fol. 41 v.

no pudo menos de apoyar con entusiasmo el acrecentamiento de la obra iniciada por su padre.

Pero dirijamos la vista a Toledo, donde se encontraba entonces la Corte, para inquirir quiénes asesoraron en última instancia al Rey Sabio en este trascendental negocio. Abundaban allí a la sazón personas de competencia para aconsejar en la materia. Estaba en primer lugar el arzobispo de Toledo, don Sancho, hermano del mismo Alfonso el Sabio, que había estudiado en París, como también su hermano don Felipe, y tenían, por consiguiente, conocimiento de lo que convenía proveer para la buena marcha del Estudio salmantino.

La presencia de otros obispos en la Corte está atestiguada por la misma carta real y por la bula de Alejandro IV *Quoniam ab antiquo*, de 20 de octubre de 1255, aunque sería difícil precisar quiénes eran en concreto esos prelados. De uno de ellos podemos asegurarlo, Martín Fernández, electo de León, que fué el notario que dirigió la confección de la carta. Había, ciertamente, otros, aunque no es admisible que estuvieran todos los que suelen suscribir los privilegios rodados en esos años (2).

Además de los obispos, tomaron parte en el Consejo del Rey los arcedianos, que solían ser, como los obispos, personas de carrera universitaria. El mismo Martín Fernández, electo de León, era uno de ellos, o mejor dicho, acababa de serlo, y precisamente de Salamanca (3), en cuya Universidad debió regentar alguna cátedra, si no se trata aquí de un homónimo. Y había también otros, varios de los cuales tenían cargos en la Curia real. Tal, por ejemplo, el maestro Fernando Martínez, que a 5 de agosto de aquel mismo año figura como notario del rey por Castilla (4), promovido en mayo de 1256 al obispado de Palencia. También debía estar presente el maestro Gonzalo, arcediano de Toledo, y otros a quienes se atribuye, como a los mencionados, participación en la redacción de las *Partidas*.

A éstos se agregaban los «clérigos buenos» y no de categoría inferior, sino personas de probada competencia que con títulos

(2) Así lo ha probado, contra el Padre Fita, el padre J. Gorosterraztu en *Don Rodrigo Jiménez de Rada* (Pamplona, 1925), p. 163-166.

(3) Cf. Salamanca, archivo catedral, cajón 20, leg. 1, núm. 37.

(4) Cf. E. S. Procter, *The Castilian Chancery during the reign of Alfonso X*, 1252-1284 (Oxford, 1934), p. 120.

diversos solían acompañar a la Corte para su servicio religioso y administrativo.

Por último, en el Consejo del Rey no podían faltar sus consejeros de oficio, que venían a ser en aquel siglo como los precursores de los diversos Consejos del Reino. Se habla de un «Consejo de doce varones» que actúa ya en tiempo de San Fernando y continúa durante el reinado de su hijo, formado en parte por los juristas que trabajan en la composición de las *Partidas* (5). En el siglo XIV, en las Cortes de Segovia de 1390 éstas nombran un cuerpo de oidores o doctores de la audiencia real, la mayor parte salidos de nuestra Universidad (6). También en el siglo XV, cuando Juan II ordenó que se hiciera proceso contra el condestable Alvaro de Luna, «lo mandó ver—dice la Crónica de Pérez de Guzmán—a doce famosos doctores de su Consejo» (7). Ello prueba al menos que en el personal de Curia, aparte de los prelados y de otros clérigos inferiores, que casi siempre figuran en ella, entraban hombres de leyes por cuyas manos pasaban los asuntos de gobierno. Y esto tiene lugar sobre todo durante el reinado del Rey Sabio. En una carta suya, fechada en Sevilla, año de 1262, relativa a un pleito entre Toledo y Talavera, dice él haberlo tratado con personas competentes, entre «otros sabidores de derecho que eran en nuestra Corte» (8). Concluyamos, pues, que el Monarca contaba en Toledo con asesores de la más alta calificación para acertar en las «posturas» o acuerdos que debían tomarse acerca de las peticiones venidas de Salamanca. Dichos acuerdos fueron enviados a los conservadores del Estudio puestos por él para que velasen por su observancia.

2. *Acuerdos*.—«E las posturas son estas», enuncia la carta real.

Primera: «Mando e tengo por bien que los escolares del Estudio de Salamanca non aloguen las casas (9) que los otros escolares tovieren alogadas por poco nin por mucho, ni anden sobre ellas por gelas sobremontar d'aquello aloguero por que las tovie-

(5) Cf. F. DE RETANA, *Fernando III y su época* (Madrid, 1941), p. 231.
(6) *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, ed. Academia de la Historia, tomo II Madrid, 1863), p. 473.
(7) *Crónica de Juan II*, año 46 (1452), cap. I, ed. «Bilioteca de autores españoles», tomo 68 (Madrid, 1877), p. 678.
(8) *Memorial histórico español*, tomo I (Madrid, 1851), p. 105.
(9) El texto impreso de esta real cédula en la edición de Esperabé dice «cosas» en lugar de «casas». Evidentemente es lección equivocada, pues se trata del alquiler de las viviendas.

ren alogadas. E otrosi mando que los conservadores del Estudio que estimen las casas de la villa por derecho aloguero, así aquellas que son de los ciudadanos como aquellas que son de los canónigos e de los clérigos, e que la mayor estimación sea fasta dies e siete maravedís e non más».

Se planteaba ya entonces, en cuanto comenzaba a afluír público a una localidad, el problema de la vivienda o, en otra forma, el del hospedaje. Los escolares, clérigos o aspirantes al estado eclesiástico en su casi totalidad, no abundaban en recursos. Se imponía, pues, una política de protección para evitar que los hospederos o los caseros abusasen de ellos, como se había hecho en París quince años antes. Tampoco debía permitirse que entre los mismos estudiantes hubiera en esto desacuerdo, pujando unos sobre lo que estaba ya convenido con otros para obligar a éstos a desalojar la vivienda. Sin duda, se dieron casos de esa índole, dejando los ánimos resentidos y a los caseros envalentonados para elevar sus alquileres. Canónigos, dignidades eclesiásticas, hijos de señores y potentados aparecían ya por Salamanca dispuestos a instalarse con el mejor *confort* entonces posible, pagando para ello, si fuera preciso, una prima de alquiler. Si se les antojaba una vivienda bien acondicionada y además próxima a la iglesia mayor, donde se daban las lecciones, no sería obstáculo el estar ya tomada por otros de posición más modesta. Bastaba hablar al casero, ofrecerle un plus, y él se encargaría de expulsar a los ocupantes. Eso no debía tolerarse. En adelante, los conservadores del Estudio puestos por el mismo Don Alfonso se encargarían de evitarlo. También correría a su cargo moderar la ambición de los caseros, de modo que la vivienda o casa disponible mejor acondicionada no podría rentar más de 17 maravedís al año. Ya veremos luego que era un alquiler de categoría.

El acuerdo segundo manda que los escolares guarden las sentencias de excomunión dadas por el obispo. El tercero, que no tengan sello comunal de la Universidad, que era lo que daba a la corporación personalidad propia. Así se había venido haciendo hasta entonces ; pero esa práctica iba a caducar al año siguiente. El interesado en mantenerla era, sin duda, el mismo obispo, el cual, según los episcopologios, debe identificarse con don Pedro Pérez, procedente no del clero regular, como se dice en todos ellos, incluso en el moderno del padre Eubel, que lo hace domi-

nico, sino del secular, puesto que siempre que aparece en los privilegios reales firma *don* Pedro, no *fray* Pedro, como otros tomados del clero regular. Se dice también que este Pedro Pérez se identifica con su homónimo el notario de Alfonso IX (10). Pudiera ser, aunque la afirmación sin reservas necesitaría una prueba concluyente, que hasta ahora no se ha presentado.

La confrontación de la bula de 6 de abril con la de 20 de octubre de 1255 de Alejandro IV, referentes a la Universidad, nos da la convicción de que el referido prelado salmantino se encontraba el año anterior en Toledo. Siendo así, debemos creer que en el Consejo abogaría por mantener su autoridad sobre el Estudio, a la sazón un poco distanciado de él. Pero la Academia había llegado ya a la mayoría de edad y podía prescindir de su tutela, como prescindió de hecho en ambas posturas.

En efecto, a 15 de julio de 1255, Alejandro IV, por su bula *Petitionibus vestris,* accediendo a lo solicitado por la Universidad, le autoriza para tener sello propio ; y por la bula *Consideratis,* de 22 de septiembre del mismo año, somete el Estudio a la jurisdicción exclusiva del maestrescuela de Salamanca. Pudiera discutirse sobre la conveniencia o disconveniencia de esas innovaciones, pero el Estudio debió presentar sus razones al rey, y con su visto bueno se tramitaron las súplicas en Roma, dando esos dos pasos decisivos hacia la plena emancipación de la Universidad.

Semejantes medidas no significaban en manera alguna distanciamiento o ruptura entre las dos instituciones, Obispado y Estudio, que continuaron conviviendo generalmente en completa armonía y prestándose recíprocos favores y servicios, sino diferenciación y deslinde exigidos por la misma complejidad que iba tomando la Escuela. Esta, formada casi exclusivamente por eclesiásticos, ni podía ni debía enfrentarse con el obispo, sino caminar de acuerdo con él, moviéndose cada uno en su órbita. Los tropiezos y complicaciones habían de venir de ordinario por otro lado.

La postura o disposición cuarta se refiere a la provisión de vituallas, que no podrían ser interceptadas por el camino, para hacer que escaseasen y así encarecerlas los que las tenían ya almacenadas. La libre circulación de subsistencias acabaría con

(10) J. Gonzalez, *Alfonso IX,* tomo I (Madrid, 1944), p. 488-489.

el estraperlo, que ya se venía practicando entonces. El mismo Alfonso el Sabio concedió a la Universidad por otro privilegio posterior exención de portazgo. Y como las autoridades de tránsito y los representantes de la ciudad no respetaban esa concesión, reclamaron los estudiantes, mandando el monarca, bajo severas penas, que nadie les molestase en esto (Cédula de 14 de agosto de 1267). En 1271, que fué año de carestía, el Concejo quiso intervenir las vituallas que entraban en la ciudad. La Universidad recurrió de nuevo al rey, y éste ordenó que «mientras durase la carestía» no embargasen los artículos de consumo traídos para el Estudio.

La quinta postura encomienda a los alcaldes de Salamanca la custodia de los privilegios de la Universidad «en cuanto pertenesce a los derechos del Rey». Semejante petición no pudo venir en la serie de las enviadas por los escolares. Debió ser elaborada en la Curia por los celosos de los privilegios reales. De hecho se convirtió pronto en semillero de conflictos entre la Ciudad y el Estudio. Ella sola ha de proporcionar durante dos siglos más quebraderos de cabeza al maestrescuela y al rector que todo el resto del gobierno universitario. Hasta que en 1432 Eugenio IV dió su famosa bula *Etsi cunctis*, la autoridad académica podía quedar en entredicho y quedaba con frecuencia en cuanto a cualquier cacique se le ocurría la humorada de avasallar a la Universidad. Semejante medida se dió, sin duda, con la mira de amparar al Estudio. Pero así como éste en lo espiritual estaba sometido directamente al Papa sin más intermediarios que el maestrescuela, así convenía que en lo temporal lo estuviera al rey mediante el rector o rectores que compartían ese cargo. La ausencia de autoridad en los monarcas castellanos hasta los Reyes Católicos, dejaba las manos libres a los regidores y alcaldes salmantinos para intervenir a capricho en la vida universitaria. Y como la Academia carecía todavía de fuerza para resistir, jugaban con ella a su gusto, sin temor a los jueces conservadores, quienes se mostraban pasivos o se sumaban a los intrusos.

La siguiente postura, que es la sexta, habla de los «escolares que fueren en la villa de Salamanca peleadores o volvedores o que embarguen el Estudio por alguna manera». En otro privilegio anterior (10 de noviembre de 1252), dirigido por el monarca al Concejo de Salamanca, se refiere al mismo asunto, manifes-

tando que los escolares «me enviaron a decir que ha hi algunos de vos que facedes ayuda e que prestades armas a los escolares peleadores que son hi en vuestra villa». Se trataba, al parecer, de escolares naturales de Salamanca, a los que el Concejo armaba para que se defendiesen de los extraños, que eran mayoría y abusaban de su fuerza. Era, pues, fomentar en la Universidad una guerra civil permanente. Y aunque parecía lógico que la ciudad defendiese a los suyos contra los advenedizos, había otros modos de hacerlo. El rey quiere poner remedio a ese mal y encomienda el asunto al obispo y al maestrescuela, mandando que prendan a los revoltosos y los encarcelen o expulsen de la villa. Al quedar vinculada un año después toda la administración de justicia en la Universidad al maestrescuela, será él quien deberá poner freno a esos desmanes. Pero se trataba de un vicio arraigado que periódicamente irá reapareciendo como enfermedad endémica en el gremio estudiantil. En pleno siglo XVI, a pesar de la minuciosa reglamentación de la vida escolar y ciudadana, las naciones o grupos regionales en que estaba clasificado el personal académico se irán muchas veces a las manos, ensangrentando las rúas de la ciudad. Los archivos, libros y novelas de costumbres escolares están llenos de episodios de esa índole. Y no parece ser fruto exclusivo de Salamanca.

La última disposición es similar a la anterior. «Otrosí mando—dice—que si los legos de la villa fecieren mal ninguno a los escolares, que los alcalles de la villa que los castiguen e que fagan todo aquello que entendieren de derecho». La contrapartida de esta disposición figura ya en el primer privilegio de San Fernando a la Universidad, donde manda «que los escolares vivan en paz e cuerdamientre, de guisa que non fagan tuerto nin demás a los de la villa».

Todo esto da la impresión de ser tanto unos como otros gente belicosa, nacidos y criados en un ambiente de lucha continua con el enemigo capital de la Cristiandad. Pero la insistente recomendación de convivencia armónica entre el Estudio y la Ciudad, entre los escolares y los vecinos, es prueba inequívoca de que se daban frecuentes encuentros, más aún, de un estado de tirantez habitual, que perdura durante todo el siglo XIII, y cuyos fundamentos radican en el predominio que cierto sector de extraños había tenido desde el principio en la vida eclesiás-

tica de la ciudad y pretendía tenerlo también en la Escuela. La supresión de aquella causa y la influencia pacificadora de los estudios irá moderando esas extralimitaciones pasionales. Pero la transformación será lentísima, a veces con retrocesos notables, como el que tiene lugar en los comienzos del siglo XV, en que parece haberse vuelto a los días primeros de la Academia. En nuestros tiempos hemos conocido revueltas escolares capaces de derribar a un ministro y aun a todo un Gobierno. Entonces, por falta de solidaridad, las cosas no tenían tanta repercusión, pero dentro de la localidad creaban un estado de inquietud que no podía menos de influir en la buena marcha de los estudios, tan amenazados por enemigos de otra índole, como pestes, hambres, guerras. La vida en todos los órdenes era muy dura: en las viviendas, en las aulas, en la falta de medios para desenvolver las humanas actividades. Hoy estamos hechos a un gran sibaritismo, en muchas cosas laudable, pero que en proporción da generalmente menos rendimiento que el esfuerzo gigantesco de aquellos hombres de hierro, acostumbrados a abrirse camino en lucha con todo género de dificultades.

3. *Dotación de cátedras*.—Esta tercera parte del privilegio alfonsino reviste interés especial. Mediante ella podemos formarnos idea aproximada de las proporciones que tenía entonces la Universidad y del carácter de la enseñanza que se daba en la misma. Se propende fácilmente a proyectar en los primeros tiempos la grandeza extraordinaria que tuvo el Estudio en el Siglo de Oro. Nada más lejos de la realidad. La Escuela comenzó modestamente. Con más arrestos, es verdad, que la de Palencia; pero sin esa resonancia que, desorbitando un poco las cosas, solemos atribuir a los primeros brotes de cultura superior en tiempos de ignorancia general.

La dotación del Rey Sabio supone un progreso notable sobre los comienzos de la Academia. Quizá se duplicó en ella el número de cátedras. Fué el momento más próspero de la institución durante todo el siglo XIII y aun durante la primera mitad del XIV. En la bula *Inter ea*, de 6 de abril de 1255, se presenta a este monarca como fundador de la Universidad. Y aunque eso no sea rigurosamente exacto, encierra un fondo de verdad que conviene tener en cuenta para hacer justicia a los verdaderos promotores de las glorias salmantinas.

En esta tercera parte de la carta real se van enumerando las cátedras una a una, con la dotación correspondiente. Transcribamos una vez más esta página áurea, cuya melodía suena tan gratamente en los oídos hechos al romance primitivo. Dice así:

«De los maestros. Mando e tengo por bien que hayan un maestro en leyes e yo que le dé quinientos maravedís de salario por el año e él que haya un bachiller canónigo (canónico?). Otrosí mando que hayan un maestro en decretos e yo que le dé tresientos maravedís cada año. Otrosí mando que hayan dos maestros en decretales e yo que les dé quinientos maravedís cada año. Otrosí tengo por bien que hayan dos maestros en lógica e yo que les dé dosientos maravedís cada año. Otrosí mando que hayan dos maestros de gramática e yo que les dé dosientos maravedís cada año. Otrosí mando e tengo por bien que hayan dos maestros en física e yo que les dé dosientos maravedís cada año. Otrosí mando e tengo por bien que haya un estacionario e yo que le dé cient maravedís cada año e él que tenga todos sos exemplarios buenos e correctos. Otrosí mando e tengo por bien que hayan un maestro en órgano e yo que le dé cincuenta maravedís cada año. Otrosí mando e tengo por bien que hayan un apotecario e yo que le dé cincuenta maravedís cada año. Otrosí tengo por bien que el deán de Salamanca e Arnal de Senzaque, que yo fago conservadores del Estudio, hayan cada año dosientos maravedís por su trabajo. E pongo otros dosientos maravedís que tenga el deán sobredicho para facer despensar en las cosas que fecieren menester al Estudio.»

El texto que acabamos de leer se presta a múltiples comentarios. Procuraré ser en ellos sobrio. Y como la materia que ofrece es tan amplia y los problemas que suscita tan variados, dividiré su exposición en dos partes: *a*) Cuantía y origen de la dotación de cátedras; *b*) Asignaturas o cátedras que se dotan.

a) Lo primero que suele sorprender a los profanos al leer las cifras de la referida dotación es su aparente mezquindad. Con 2.500 maravedís se ponía en marcha una escuela con once cátedras y, además, otros cuatro ministros a su servicio. La realidad es, sin embargo, muy distinta. La aportación de don Alfonso fué para entonces una dotación regia. Los agraciados con ella tendrían que esforzarse para soportar el peso de sus lecciones, sin duda varias al día, como sucedía en París y aun en

Alcalá en los primeros tiempos de esta Universidad. Pero al menos no necesitaban ocuparse del pan nuestro de cada día. El sueldo de profesores les permitía llevar una vida relativamente holgada.

Para que estas instituciones tengan éxito deben contar siempre, y más en los comienzos, con abundancia de recursos. De otro modo se exponen a perecer apenas nacidas o a llevar una vida lánguida. Así lo entendió Alfonso VIII al fundar la Universidad de Palencia, trayendo personal extranjero, o mejor utilizando el que existía ya en aquella iglesia, «quibus et magna stipendia est largitus», dice en su Crónica don Rodrigo Jiménez de Rada (11).

La esplendidez de Alfonso IX al fundar la Academia Salmantina no debió ser inferior, sobre todo al ver en aquellos precisos días el desastroso estado económico de la de Palencia, debido a la usurpación de sus rentas por extraños. Tampoco el Rey Sabio quiso quedar corto en esta parte al dotar la fundación de su abuelo.

Dada la inestabilidad de los precios, sus grandes oscilaciones, que todos hemos presenciado, es difícil, por no decir imposible, fijar el valor adquisitivo de la moneda en un momento determinado de la historia. Y esto sucede en especial con el maravedí alfonsino. Repasando los diversos ensayos intentados para lograrlo, apenas hay dos que coincidan de modo aproximado. Las diferencias varían a veces en proporción de uno a diez. En nuestro caso, el procedimiento más fundado parece ser el que se basa en el valor de las cosas o valor adquisitivo del maravedí durante el reinado de aquel monarca, teniendo, además, en cuenta que él mismo reformó o cambió dos veces ese valor, uno al principio de su reinado y otro al final (12).

Por este procedimiento del valor adquisitivo del maravedí ha intentado el señor Mansilla Reoyo determinar los ingresos ordinarios que correspondían a cada uno de los componentes de los cabildos eclesiásticos castellano-leoneses de entonces (13).

---

(11) *De rebus Hispaniae,* lib. 7, cap. 34, en «Hispania illustrata», tomo II (Francofurti, 1603), p. 128.

(12) N. Sentenach, *El maravedí, su grandeza y decadencia en tiempo de Alfonso el Sabio,* en «Rev. de Archivos, Bibliotecas y Museos», tomo 12 (1905), p. 195-219.

(13) D. Mansilla Reoyo, *La Iglesia castellano-leonesa y la Curia romana en los tiempos del rey San Fernando* (Madrid, 1945), p. 211-212.

En las constituciones dadas por el cardenal Gil de Torres a la iglesia de Burgos alrededor de 1250 se establece un cómputo de equivalencia del maravedí de oro a diez corderos, o a una fanega de trigo, y a fanega y media de cebada. En esas equivalencias hay manifiestamente una gran disparidad con lo que sucede en nuestros días. Diez corderos valen hoy mucho más que una fanega de trigo. Entran, por lo tanto, en estos cómputos otros elementos que hacen variar la proporción.

Las actas de las Cortes de León y de Castilla nos suministran nuevos puntos de apoyo para establecer un cálculo aproximado. En las de Valladolid de 1258 se asigna la cuota a pagar por el ganado trashumante por cada temporada en esta forma: «De mil cabezas de vacas, dos vacas, e que vala cada vaca cuatro maravedís, e si los maravedís quisieren dar, que no les tomen las vacas. Et de mil oveyas, dos carneros, e que vala cada carnero medio maravedí, e si los dineros quisieren dar, que no les tomen los carneros. Otrosí de mil puercos, dos puercos, e que vala cada puerco diez sueldos de pipiones», o sea dos tercios de maravedí (14). Dada la gran diferencia de precios en los diversos artículos, según circunstancias de tiempo, lugar y otras eventualidades, ésta nos parece una base bastante segura para apreciar el valor adquisitivo de aquella unidad monetaria.

No lo es tanto, aunque ofrece nuevos elementos de juicio, la de las Cortes de Jerez de 1268, donde encontramos esta tasación de precios: «Los caballos e las otras bestias e los ganados valan en esta guisa en todos míos regnos, sinon en Galisia e en Asturias de Oviedo, que han de valer de otra guisa. El mejor caballo 200 maravedís, e el mejor rocín 100 maravedís, mulo o mula 70 maravedís, la mejor yegua 30 maravedís, el mejor asno de carga siete maravedís, el mejor de yeguas 20 maravedís. De los ganados, el mejor buey domado nueve maravedís, et que non maten buey sinon por veges o por descornadura o por tal cosa que non sea para labor. La mejor vaca parida con su fijo seis maravedís, sin fijo seis maravedís (*sic*); el mejor carnero cinco sueldos de dineros alfonsís; el mejor cordero vivo una cuarta parte de maravedí; el mejor cordero desollado 15 dineros alfonsís; la mejor cabra con su fijo cinco sueldos de dineros alfonsís, sin fijo

(14) *Cortes de los antiguos reinos de León y de Castilla*, tomo I (Madrid, 1861), p. 60.

medio maravedí; el mejor cabrón seis sueldos de dineros alfonsís; el mejor cabrito vivo 18 dineros alfonsís; el mejor puerco engrosado de cada tres maravedís; el mejor puerco de tres años dos maravedís; el mejor puerco de dos años diez sueldos de dineros alfonsís; el mejor puerco de un año cinco sueldos alfonsís; la mejor puerca un maravedí; la mejor gallina cuatro sueldos de dineros alfonsís» (15).

Extraña en este cómputo el gran valor de las cabalgaduras comparado con los ganados. Sin duda así era por las necesidades que imponía la guerra contra el moro. En las *Partidas*, que son poco anteriores, se establecen cálculos equivalentes. En la partida tercera, título 20, ley 10, que versa sobre «cuánto deben dar a la Cancillería por la carta a que ficiere el rey gracia que saque del reino alguna de las cosas defendidas», leemos: «De aquello que costó lo que llevare, de cada cien maravedís [debe dar] un maravedí a la Cancillería. E si fuere para sacar caballos o rocines o bestias mulares, debe dar por el caballo [que sacare] dos maravedís, e por el rocín un maravedí, e por mulo o mula un maravedí (16).

Citemos todavía otras variantes que facilitan el cómputo. En el testamento del obispo de Salamanca don Domingo Martínez, que lleva fecha de 21 de enero de 1267, se manda «a un home que vaya a Santa María de Rocamador [en el departamento de Lot, en Francia] por mi diez maravedís, e dos maravedís para ofrecer; a un home que vaya por mí a Santiago e a Sant Salvador de Oviedo, siete maravedís, e dos maravedís por ofrenda» (17). También el arcipreste de Alba Juan Martínez manda en su testamento, hecho en Benavente el año 1244, diez maravedís «cuidam homini qui vadat ad Sanctam Mariam de Rocamador pro anima mea et quosdam zapatos (18).

Haciendo un balance de todos estos precios, creo que puede inferirse que el maravedí de oro, en 1254, tenía entonces un poder adquisitivo mínimo superior a las cien pesetas de hoy, llegando en algunos casos al doble. El precio excepcional de algunos artículos, como las cabalgaduras, no debe entrar en

(15) Id. ib., p. 72.
(16) *Las siete partidas del rey don Alfonso el Sabio*, ed. Academia de la Historia, tomo II (Valencia, 1767), p. 298-299.
(17) Salamanca, Ach. catedral, caj. 45, leg. 1, núm. 42, fol. 101.
(18) Arch. catedral, caj. 45, leg. 1, núm. 42, fol. 160.

cuenta. En tiempo de guerra hemos visto pagarse las cosas diez y hasta quince veces más de lo normal.

Siendo así, el sueldo asignado a los catedráticos salmantinos era muy superior al de nuestros días. Prescindimos de los anejos, que los había entonces como hoy.

Puede establecerse cierta paridad en materia de ingresos entre los catedráticos universitarios del siglo XIII y los miembros de los Cabildos catedrales. Había, naturalmente, distintas categorías de Cabildos. En Burgos, por ejemplo, cobraban tres veces más que en Avila. Tomando como término de comparación el de Salamanca, que ocupa un lugar medio entre esos extremos, resulta que a las dignidades se les asigna de frutos prestimoniales, que era la fuente principal de ingresos, sueldos parecidos a los catedráticos de leyes, de decreto y de decretales. Y como las dignidades aquí eran ocho, a saber: deán, cantor, tesorero, maestrescuela y cuatro arcedianos (Salamanca, Alba, Medina y Ledesma), con sueldos de 300 maravedís el deán y los arcedianos, de 250 el cantor y 150 el tesorero y maestrescuela, tenemos en total 2.050 maravedís, o sea algo menos que el de la Universidad (19). Económicamente, los catedráticos de Facultades mayores y las dignidades del Cabildo andaban, pues, a la par.

Pero resultaba que esas cátedras iban a parar de ordinario a los mismos que ocupaban las dignidades, o, en caso contrario, los catedráticos, clérigos en su casi totalidad, procuraban obtener pronto entrada en el Cabildo, con lo cual contaban como ingreso medio anual alrededor de 500 maravedís, o sea el equivalente a 70.000 pesetas actuales, sin incluir los anejos, que eran también de consideración. Bonito sueldo, que actuaba de imán para atraer hacia Salamanca a las mayores eminencias científicas del clero castellano-leonés. Pero, ¡ay!, también en esto tenían cabida las recomendaciones, el favor, el nepotismo y, sobre todo, el regionalismo más acentuado, el dominio casi exclusivo de una región durante todo el siglo XIII, hasta que, medio arruinada la Universidad, la fueron abandonando a su suerte. Mas dejemos por ahora este interesante aspecto, que espero dilucidar en otra ocasión con abundancia de datos.

(19) Constituciones dadas por el cardenal Gil de Torres al Cabildo de Salamanca, confirmadas por Inocencio IV en 1245. Copias manuscritas en Salamanca, Arch. catedral, caj. 7, leg. 3, núm. 28 bis; caj. 15, leg. 2, números 51 y 52; caj. 16, leg. 1, núm. 2. Impresas en MANSILLA REOYO, o. c., páginas 321-330.

Las cátedras universitarias estaban servidas casi exclusivamente, según acabamos de decir, por miembros del Cabildo. La dotación, aunque venía inmediatamente de la munificencia del monarca, procedía en su origen de las rentas eclesiásticas. En Palencia sabemos que las rentas universitarias aprontadas por San Fernando, de acuerdo con el obispo don Tello, en la restauración de aquella Universidad en 1220, procedían de las tercias de fábrica (20). Otro tanto ocurre en Salamanca.

Las tercias de fábrica eran la tercera parte de las rentas eclesiásticas. En las *Partidas* hay una titulada, *En cuántas maneras se deben partir los diezmos, según costumbre de cada lugar*. Y dice así la ley: «Costumbre es de muchas maneras de partir los diezmos, segund usaron de luengo tiempo acá por las tierras e por los obispados. Ca en eglesias hay que facen cuatro partes de los diezmos: la primera para el obispo, la segunda para los clérigos, la tercera para la labor de la eglesia, la cuarta para los pobres. E otras eglesias hay en que se facen tres partes dellos: la una para el obispo, la otra para los clérigos, la tercera para la labor de la eglesia. Otras hay en que non facen más que dos partes, e toma el obispo la una e los clérigos la otra. E por ende en cada un obispado debe ser guardada aquella costumbre que usaron para repartir los diezmos» (21).

La división tripartita fué la que prevaleció en Castilla. Las tercias de fábrica representaban, por tanto, tres novenos de las rentas eclesiásticas. Uno de esos tres novenos solía concederse por los Papas a los reyes por un tiempo determinado, para el sostenimiento de la guerra contra los infieles. Con frecuencia los reyes, para salir de apuros económicos, con el consentimiento tácito de los obispos, continuaban cobrando ese noveno aún después de espirado el plazo de la concesión. Ello provocaba protestas, amenazas y aun sanciones de parte de los Pontífices, a pesar de lo cual el hecho se va repitiendo de una manera crónica durante todo el siglo XIII. El mismo San Fernando no se abstuvo de hacerlo (22), echándose la cuenta de que cargaba

(20) J. San Martin, *La antigua Universidad de Palencia* (Madrid, 1942), páginas 77-78.

(21) *Las siete partidas*, part. I, tít. 20, ley 19, ed. citada, tomo I, p. 330.

(22) Véase en Madrid, B. N., ms. 13.094, fol. 67, la bula de Gregorio IX (14 de febrero de 1228) al arzobispo de Toledo mandándole advertir al rey Fernando de Castilla que no puede cobrar legítimamente las tercias de fábrica de las iglesias.

sobre él la puesta en marcha de las iglesias en los territorios conquistados y su defensa. Reconociendo a veces explícitamente ser una usurpación, lo recompensaban con donaciones especiales. Era, pues, éste un ingreso, si no legitimado por la costumbre, que se prestaba al menos a discusión. Aun hoy sigue discutiéndose, y precisamente por las dudas que suscita la inversión de esta novena parte, acerca del diezmo eclesiástico en determinados casos, si procede o no del diezmo laico (23). No es cuestión que debamos resolver aquí. Bástenos citar un texto inédito del fundador de la Universidad de Salamanca, en que, de acuerdo con el obispo y Cabildo, legisla acerca de la cobranza del diezmo en la diócesis, cual si se tratase de bienes en que ambos tienen su parte pro indiviso. He aquí el acuerdo:

«In nomine Domini nostri Jesu Christi amen. Quia catholici principes tenentur ecclesias ampliare et jura ecclesiastica integra conservare, ideo nos A[defonsus], Dei gratia rex Legionis et Galliciae, consentientibus et approbrantibus M[artino] electo et capitulo Salamantino, statuimus et firmiter praecipiendo mandamus quod quilibet solvat decimam tertiario de fructibus omnibus in area antequam ducat ad domum. Et si quis non soluta decima fructus duxerit ad domum, pectet sex morabetinos et solvat decimam et juret cum tribus vicinis quod integre persolvit. Hoc autem servari firmiter mandamus foro vel consuetudine contraria non obstante.

»Item statuimus et firmiter mandamus quod ubi quis hereditates vel vineas excolit vel laborat pro territorio, relinquat medietatem decimarum illi ecclesiae in cujus termino terrae vel vineae excoluntur, foro sive consuetudine contraria non obstante. Hoc autem statuimus pro salute animarum subjectorum nostrorum et pro sustentandis ecclesiis et eorum ministris. Nec hoc debet in Extrematura durum videri, cum hoc idem ultra Dorium ubique et in omnibus nostris cellariis communiter observetur.

Facta charta apud Albam de Tormes ultima die decembris era 1267» (año 1229) (24).

---

(23) Cf. J. San Martin, *El diezmo eclesiástico en España hasta el siglo XII* (Palencia, 1940), cap. 5 y 6.

(24) Salamanca, Arch. catedral, caj. 16, leg. 1, n.º 28, cartulario, fol. 10.

Alfonso el Sabio confirmó esas disposiciones a 9 de agosto de 1253, según consta al pie del referido documento.

¿Procedía de este fondo, concretamente del tercio de fábrica, la dotación que hace al año siguiente de las cátedras universitarias? ¡Es evidente que sí. La prueba más adecuada que puede alegarse hasta el presente consta en el acta de la Junta celebrada en el claustro de la catedral a 9 de enero de 1306. El Papa, en vista de la prosecución de la cobranza indebida de las tercias de fábrica por parte de las autoridades civiles, mandó suspenderla, amenazando con censuras. No cobrándose esas tercias, tampoco se pagaba a los catedráticos, y éstos dejaban de dar sus lecciones. «Et vimos—expresan los de la Junta—en cómo dijeron que [en] razón de las tercias que el Papa había tirado al rey onde se solían pagar los maestros del Estudio de Salamanca, et que por esta razón el Estudio perecía, si algún recaudo non hobiesen de pagar los maestros.» Acuerdan, en consecuencia, echar una derrama en la región o diócesis de 12.000 maravedís, para pagar a los maestros durante aquel año, a la que contribuirían todos, clérigos y legos. El Cabildo dijo que la iglesia contribuiría libremente a ello, sin imposición alguna de las autoridades civiles, para no incurrir en las censuras papales (25).

Por si hubiera alguna duda acerca del origen del fondo con que se pagaban los salarios a los catedráticos, citemos todavía el texto de la bula *Exposuit nobis* de 13 de marzo de 1313, que, refiriéndose a dichas tercias de fábrica, dice así: «Postmodum dictis regibus, qui ex tertiis decimarum civitatis et districtus Salamantin., quarum perceptionem annuam eis dictae sedis auctoritate ad certum tempus dudum elapsum concesserat gratiose, magistris eisdem de certis salariis providebant, ab ipsorum salariorum solutione cessantibus, praefatum studium dinoscitur defecisse» (26).

Los maestros se solían pagar, según eso, de la tercia de fábrica concedida y cobrada por los reyes en la diócesis de Salamanca. Esa tercia rebasaba, sin duda, en 1254 los 2.500 maravedís a que ascendía el sostenimiento de la Universidad, de modo que quedaría un remanente en beneficio del tesoro real.

(25) A. VIDAL, *Memoria histórica de la Universidad de Salamanca* (Salamanca, 1869), p. 25-26.
(26) Registro Vaticano, vol. 60, fol. 70.

Pero dada la frecuencia de malas cosechas en Castilla, las rentas solían quedar muchas veces por bajo de lo calculado. Además el coste de la vida subía sin cesar, y era necesario aumentar los salarios. Para el año 1286, los 2.500 maravedís de la dotación alfonsina se habían convertido en 11.600 (27), sin que aumentase el número de cátedras. En 1306 se calculaba que para el sostenimiento de las antiguas cátedras e impedir que la Universidad pereciese eran necesarios 12.000 maravedís, o sea que el maravedí valía menos de la cuarta parte que en 1254.

Las autoridades salmantinas, habiendo conjurado de momento el peligro que amenazaba al Estudio, procuraron, además, asegurar su dotación permanente. El obispo don Pedro, en particular, del clero secular, no dominico, como suelen decir todas las historias locales, recurrió al Papa Clemente V, y con intervención del metropolitano de Santiago y por encargo del mismo Pontífice, se informó a éste acerca del importe de la referida novena parte de los diezmos y de lo que se necesitaba para el sostenimiento de las cátedras universitarias. Visto lo cual, el Papa, por su bula *Dudum oblata* de 14 de octubre de 1313, autorizó para que «usque ad beneplacitum sedis apostolicae» siguiera destinándose dicha novena parte a la dotación de cátedras. Al mismo tiempo manda que el arzobispo de Compostela, de acuerdo con sus sufragáneos, nombre un encargado que cuide de la cobranza y administración de esas rentas y las distribuya entre los catedráticos, rindiendo anualmente cuenta a los mismos de su actuación.

La concesión pontificia se perpetuó en favor de la Universidad, exceptuando siempre estas tercias de Salamanca y su diócesis cuando autorizaba a los reyes para cobrarlas por algún tiempo en el resto del reino (28). Fué sin duda el mayor bene-

(27) Era 1324: «Fué carta a los cogedores e a los arrendadores e a aquellos que hobiesen de veer las tercias, que si dar non quisiesen los 11.600 maravedís al Estudio de Salamanca, que les tomase pan e vino fasta en cuantía destos maravedís susodichos.» M. Gaibrois de Ballesteros, *Historia del reinado de Sancho IV de Castilla*, tomo I (Madrid, 1942), p. CLXXXII

(28) Por ejemplo, la concesión hecha por Juan XXII a 13 de junio de 1328 a Alfonso XI de la décima parte de las rentas eclesiásticas y de dos partes de las tercias de fábrica en todo el reino, «reservata tamen tertia studio Salamantino, juxta privilegium apostolicum. G. Mollat, *Lettres communes des Papes d'Avignon: Jean XXII*, tomo VII (París, 1914), n.º 41.567. Otro ejemplo similar tenemos en la concesión de Martino V al rey Juan II de 8 de octubre de 1421, bula *Quoniam maligna*, Reg. Vat., tomo 354, folio 86-87.

ficio recibido por la escuela de la Sede Apostólica, y gracias a él lograría andando el tiempo la prosperidad que ha tenido en la historia.

b) Asignaturas dotadas.—El cuadro de asignaturas dotadas por Alfonso el Sabio en nuestra Universidad es sumamente instructivo si lo contrastamos con lo que entonces se estilaba en España y fuera de ella. Tomemos como base un término de comparación: el estudio general tal como se define en las *Partidas*.

En la partida segunda, tít. 31, ley primera, titulada *Qué cosa es estudio e cuántas maneras son dél e por cúyo mandato debe ser fecho,* se dice a continuación: «Estudio es ayuntamiento de maestros de decretos e señores de leyes. E este Estudio debe ser establecido por mandado del Papa o del Emperador o del Rey. La segunda manera es a que dicen *Estudio particular,* que quiere decir como cuando algún maestro muestra en alguna villa apartadamente a pocos escolares. E a tal como este pueden mandar facer perlado e concejo de algún lugar».

La ley tercera del mismo título completa esta noción de Estudio general. «Para ser Estudio general complido—dice—cuantas son las esciencias tantos deben ser los maestros que las muestren, así que cada una de ellas haya un maestro a lo menos. Pero si para todas las esciencias no pudiesen haber maestros, abonda que haya de gramática e de lógica e de retórica e de leyes e de decretos.»

Según el concepto del Rey Sabio, el Estudio general debe comprender al menos el *trivium,* leyes y derecho canónico. El *cuadrivium* es para el caso artículo de supererogación.

La Universidad de Palencia, al ser restaurada en 1220, constaba sólo de cuatro cátedras, las mismas sin duda que tuvo desde su fundación diez años antes: cánones, teología, lógica y gramática. Allí se nota preponderar la influencia parisiense; en Salamanca, Bolonia tendrá durante casi dos siglos la exclusiva. Palencia sometida a la corriente toledana, y Salamanca a la compostelana, son pues en ese sentido dos universidades antitéticas; y de haber prevalecido la primera, la cultura española de los siglos XIII, XIV y XV hubiera cambiado también de signo.

La preponderancia de las disciplinas jurídicas en la de Salamanca es resultado de varios factores. En primer lugar de la

gran influencia ejercida sobre ella por la escuela compostelana. Es este un hecho palpable, y que sin embargo hasta el presente nadie lo ha puesto de relieve cual convenía. El mismo López Ferreiro, historiador clásico de la iglesia de Santiago de Compostela, pretende probar que la corriente de escolares de aquella iglesia aun en el siglo XIII se encaminaba a París, cuando todo está clamando lo contrario (29). La ciencia cultivada en aquella escuela fué preferentemente canónica y sus escritores sobresalen en esta misma disciplina. Huelga citar nombres concretos, que son conocidos de todos. En otra ocasión lo haré más de propósito.

Influyó también en esa preponderancia la predilección del Rey Sabio por las disciplinas jurídicas, sea por habérselo sugerido su maestro Jacobo Ruiz de las Leyes, a quien se atribuye la iniciativa de la composición de las *Partidas*, sea por la necesidad sentida de tener personal capacitado para la administración del reino que se iba rescatando del invasor mahometano.

Ya Gil de Zamora nos dice que «scripturas canonicas et civiles transferri fecit in linguam maternam» (30), y lo repite el sobrino del monarca, el infante Juan Manuel, indicando que «romanzó todos los derechos eclesiásticos e seglares» (31).

Las *Partidas*, redactadas bajo su inspiración, reflejan esa misma preferencia. Hay sobre todo en ellas una ley que lo pone de realce en forma singular. Se halla en la partida segunda, tít. 31, ley octava, que dice así: *Qué honras señaladas deben haber los maestros de las leyes*. Y va indicando con cariño las distinciones a que son acreedores los profesionales de las disciplinas jurídicas. «La esciencia de las leyes—dice—es como fuente de justicia e aprovéchase della el mundo *más que de otra esciencia*. E por ende los emperadores que ficieron las leyes otorgaron privilegio a los maestros de las escuelas en cuatro maneras. La una ca luego que son maestros han nome de maestros e de caballeros e llamáronlos señores de leyes. La

(29) A. López Ferreiro, *Historia de la iglesia de Santiago de Compostela*, tomo V (Santiago, 1902), p. 48.

(30) F. Fita en «Boletín de la Academia de la Historia, tomo V (1884), página 321.

(31) Juan Manuel, *Libro de la caza* en «Biblioteca de autores españoles», edición Rivadeneira, tomo 21 (Madrid, 1860). Prólogo de P. de Gayangos a las obras de don Juan Manuel, pág. V, n. 3.

segunda es que cada vegada que el maestro de derecho venga delante de algún juez que esté juzgando, débese levantar a él e saludarlo e recibirle que sea consigo. E si el juzgador contra esto ficiere, pone la ley pena que le peche tres libras de oro. La tercera que los porteros de los emperadores e de los reyes e de los otros príncipes non les deben tener puertas nin embargarles que non entren ante ellos cuando menester les fuere, fueras ende a las sazones que estuviesen en grandes poridades; e aun entonce débengelo decir cómo están tales maestros a las puertas e preguntar si les mandan entrar o non. La cuarta es que sean sotiles e entendidos e que sepan mostrar este saber e sean bien razonados e de buenas maneras; he después que hayan veinte años tenido escuelas de las leyes deben haber honra de condes. E pues que las leyes e los emperadores tanto los quisieron honrar, guisado es que los reyes los deben mantener en aquella misma honra. Por ende tenemos por bien que los maestros sobredichos hayan en todo nuestro señorío las honras que de suso dijimos, así como la ley antigua lo manda. Otrosi decimos que los maestros sobredichos e los otros que muestran los saberes en los estudios en las tierras de nuestro señorío que deben ser quitos de pecho e non son tenidos de ir en hueste nin en cabalgada nin de tomar otro oficio sin su placer.»

Los civilistas fueron, pues, los mimados por nuestros monarcas y los que junto con los canonistas habían de tener la hegemonía en la Universidad durante tres siglos, hasta que por méritos contraídos se la arrebataron los teólogos.

Esa preeminencia de los legistas en nuestra Universidad tropezó con un escollo disciplinar en los primeros años de la Academia. Los estudiantes que la formaban, según hemos indicado ya, eran en su casi totalidad clérigos o aspirantes al estado eclesiástico. Ahora bien, Honorio III, en 1219, por su constitución *Super speculam,* con idea de fomentar los estudios teológicos, extendió la prohibición de estudiar leyes y física o medicina puesta por Alejandro III a los religiosos, a todos los presbíteros y dignidades eclesiásticas. «Quia vero theologiae studium cupimus ampliari—dice la constitución—ut dilatato sui tentorii loco, funiculos suos faciat longiores et sit fides catholica circumcincta muro inexpugnabili bellatorum quibus resistere valeat ascendentibus ex adverso, ad archidiaconos, decanos, plebanos, praepo-

sitos, cantores et alios clericos personatus habentes necnon presbyteros, nisi ab his intra spatium praescriptum destiterint, hoc extendi [la prohibición de estudiar leyes y medicina] volumus et mandamus, apellatione postposita, firmiter observari» (32).

Aunque la constitución del Papa Honorio fué dada sólo para París, al pasar en 1234 a las *Decretales* adquirió fuerza de ley para toda la Iglesia y, por tanto, obligaba también a nuestra Academia.

No pudiendo estudiar leyes, era lógico que tampoco pudieran enseñarlas. En consecuencia, se quitaba a un numeroso contingente de nuestros escolares el principal estímulo para dedicarse a las letras. O renunciaban a todo ascenso en la carrera eclesiástica, o tenían que despedirse del Código, Pandectas e Instituciones. El conflicto era grave y no sabemos cómo lograrían salvarlo en los años que median entre 1234 y 1255. En un reajuste de la vida académica había pues que buscar una salida a esa dificultad. Para ello el Rey acudió al Papa, y Alejandro IV, por su bula *Quoniam ab antiquo* de 20 de octubre de 1255, haciendo un gran elogio del impulso dado por el monarca a los estudios para que, como brillaba su reino por sus valerosos soldados, brillase también por sus hombres de ciencia, autoriza para que durante un trienio pudieran estudiar todos en la Universidad, salvo los regulares, derecho civil, sin perjuicio de las constituciones apostólicas (33).

Expirado el primer trienio, tácita o expresamente debió autorizarse para los sucesivos, pues no parecía justo que se interrumpiese la marcha de los estudios comenzados. En Roma no faltaban entonces personas de influencia que se interesaban por la prosperidad de nuestra Academia, y ellos allanarían las dificultades que pudieran sobrevenir. De hecho, en siglos posteriores vemos con frecuencia en la Universidad que clérigos y constituídos en dignidad enseñaban leyes y medicina y las ejercían a veces, si bien con respecto al ejercicio de la abogacía se ponen ciertas limitaciones para no incurrir en censuras.

Tenemos ya explicado el por qué de las cinco primeras cátedras del plan docente elaborado por el monarca castellano.

(32) *Decretales Gregorii IX*, lib. 3, tít. 50, cap. 10.

(33) Reg. Vat., vol. 24, fol. 10. La bula *Dolentes recolimus* de Inocencio IV (1253-1254) cuya promulgación pudiera explicar satisfactoriamente las cosas, no parece ser auténtica.

La primera, de leyes, regentada por un maestro, se desdobla en dos, pues el maestro ha de tener bajo su dirección un bachiller «canónigo» dice el texto en la copia tardía que poseemos, donde tal vez el original decía «canónico», para hermanar así ambas disciplinas. Y para que pueda darle alguna participación de su salario, ya que el bachiller es también catedrático de plantilla, se le asigna al maestro la elevada partida de 500 maravedís. Ello está perfectamente encuadrado en las normas académicas medievales, donde cada maestro ha de tener bajo su dirección uno o varios bachilleres licenciandos que le ayuden en sus tareas docentes. Lo propio debería hacerse con los maestros encargados de exponer el Decreto y las Decretales, solo que a los bachilleres que actúan bajo la disciplina de éstos, que se supone eran ya clérigos beneficiados, no se les asigna salario alguno como al legista.

La superioridad que se da al derecho canónico con sus tres maestros, sobre el civil con uno solo y un bachiller, es más aparente que real. Ello se aprecia bien por la inferioridad de los sueldos. El número de tres maestros estaba además exigido tanto por la amplitud de la materia como por el crecido contingente de alumnos que seguían los estudios canónicos.

Esa protección que los monarcas prestaron en nuestra Academia a los estudios jurídicos contribuirá a imprimir en la misma una nota característica, celebrada por los autores. En París estaba prohibida la enseñanza de las leyes; en Salamanca se cultivan con predilección paralela al derecho canónico. Diego de Anaya, el fundador del colegio de San Bartolomé, en las primitivas constituciones del mismo, anteriores a 1415, se hace ya eco de esa apreciación cuando escribe refiriéndose a nuestra Universidad: «Hoc studium a longis retroactis temporibus inter omnia mundi studia in utroque jure obtinuit principatum» (34). Por entonces Francisco Eximenis, al enumerar las principales universidades de la Cristiandad, clasifica a la de Salamanca entre las dedicadas al estudio de ambos derechos (35). Un siglo más tarde repite la misma idea Domingo de Soto cuando escribe en el prólogo a las *Summulas*: «Nostrae hae scholae Sal-

(34) J. de Rojas y Contreras, *Historia del Colegio de San Bartolomé*, tomo II (Madrid, 1770), p. 280.
(35) *Cristiá*, XII, cap. 40.

manticenses jam olim utroque jure toto orbe illustrissimae»...

Concluyamos, pues, que nuestra Universidad fué desde el principio eminentemente jurídica, como la de París fué teológica.

Otra disciplina dotada por el Rey Sabio era la «física», para la que pone dos maestros. Por física se ha de entender aquí la medicina. Sobre ello no puede haber la menor duda. Basta repasar el libro XI, tít. I del *Fuero juzgo*, titulado *De los físicos e de las enfermedades*. Y prescindiendo de otros muchos comprobantes que están al alcance de todos, citemos un texto de las *Partidas*, que, además de explicar el significado de la palabra, analiza el concepto encerrado en ella. «Physicus—advierte—según mostraron los sabios antiguos, tanto quiere decir como sabiduría para conoscer las cosas segund natura, cuál es en sí e qué obra hace cada una en las otras cosas. E por ende los que esto bien facen pueden facer muchos bienes e toller muchos males, señaladamente guardando la vida e la salud a los homes, desviándoles las enfermedades... E los que esto facen son llamados físicos, que no tan solamente han a puñar de toller las enfermedades a los homes, mas a guardarles la salud de manera que no enfermen» (36).

En la bula *Dudum oblata* de Clemente V, al enumerar las cátedras existentes en la Universidad en 1313, se citan las mismas de la dotación del Rey Sabio, llamando concretamente a las de física *de medicina*.

Al fundar estas dos cátedras el rey, en cuanto nos es dado conjeturar, quería dar carácter científico a una profesión necesaria en toda sociedad bien ordenada, para librarse de la plaga de charlatanes y curanderos que tanto daño hacían en la sociedad. Quería además que entre los cristianos, donde tan abandonada estaba la medicina, fuera cundiendo el cultivo de estos estudios, monopolizados hasta entonces por judíos y árabes. Estos se transmitían unos a otros sus secretos curativos y los cristianos quedaban siempre a merced de ellos. Los contados médicos de que se podía disponer entre los creyentes eran siempre inferiores a los infieles, como faltos de los conocimientos básicos de esta disciplina. El *Fuero juzgo* nos da idea del carácter empírico de este aprendizaje cuando escribe, refiriéndose a

(36) *Las siete Partidas*, part. 2, tít. 1, ley 10.

los médicos cristianos, que «si algún físico toma algún home por mostrar, debe haber doce sueldos por su trabajo» (37). Había, pues, que levantar el nivel de los conocimientos médicos entre los cristianos, y para ello se precisaban escuelas de medicina.

Al fundarlas, huyendo de un extremo se cayó en otro, por lo cual en muchos años no prosperaron los planes del monarca en este punto. El estudio de la medicina tal como se implantó en nuestras aulas revestía un carácter excesivamente especulativo y falto de las prácticas, tan necesarias en las ciencias de aplicación. Se concebía la medicina como ciencia sometida a principios fijos, sin el complejo de circunstancias individuales que hacen varias las condiciones de su eficacia. Había una escolástica médica basada en la idea de que al hombre se debían aplicar las mismas leyes que al mundo físico. De ahí la teoría de los cuatro humores en el organismo, que se corresponde con la de los cuatro elementos. Era la infancia de la medicina cristiana y tardaría aún siglos en desentenderse de esos prejuicios.

Las dos cátedras que dotaba el monarca de esta especialidad no eran un duplicado de la misma enseñanza, sino que estaban escalonadas, formando una pequeña facultad.

Complemento de la medicina es la farmacia. Si en la primera andaba tan atrasado nuestro pueblo, lo estaba aún más en la segunda. Por otra parte, la ciencia médica sin la medicina adecuada y controlada no podía marchar bien. Una facultad médica necesitaba, pues, del complemento de la farmacia o botica encomendada a persona de garantías. Acostumbrados hoy a tener a nuestra disposición los últimos productos de la ciencia, no comprendemos el riesgo que suponía en aquel tiempo tener que servirse de drogas confeccionadas por personas irresponsables. De ahí que algunas instituciones privadas entonces y siglos después (v. gr. el monasterio de San Martín de Santiago de Galicia, el de jerónimos de El Escorial, el convento dominicano de Talavera) cuidasen de instalar en ellas sus boticas.

Los médicos o físicos del Rey, probablemente clérigos, que tomaron parte en su deliberación sobre este programa univer-

(37) *Fuero juzgo*, lib. II, tít. I, ley 7.

sitario, le aconsejarían hacerlo así, aleccionados por la experiencia (38).

La consignación que se señala al apotecario, cincuenta maravedís, parece mísera. Pero no lo es si tenemos en cuenta que no se trataba de una cátedra propiamente dicha, sino de una oficina controlada por la Universidad para confeccionar medicamentos, los cuales se expenderían después al público, cobrando lo que fuera razón.

Los tres principales historiadores españoles que han escrito acerca de esta dotación del apotecario han sufrido un despiste que conviene rectificar aquí. El primero de ellos, A. Vidal, en su *Memoria histórica de la Universidad de Salamanca* (Salamanca, 1869), pág. 19, reproduce el texto de la carta regia, sustituyendo la palabra *apotecario* por *capellán*. Vicente de la Fuente, en *Historia de las Universidades*, tomo I (Madrid, 1884), página 95, repite a Vidal. En cambio, M. Villar y Macías, en su *Historia de Salamanca*, tomo I (Salamanca, 1887), pág. 278, nos da otra versión cuando escribe, hablando de la dotación: «Un apotecario o mayordomo.» Este, aunque equivocó la interpretación, anduvo, si no más acertado, sí más lógico que los dos anteriores. Pues al decir *apotecario o mayordomo*, quiso referirse sin duda al «bodeguero» o almacenista, palabra derivada de *apotheke*, lo mismo que *botica*.

Por lo demás, para saber que en nuestro caso se trata de la botica y no de la bodega, basta recordar lo que se consigna en todos los tratados de farmacia, por ejemplo en el de Francisco Sánchez (39).

Además de la medicina se enumeran entre las asignaturas dotadas dos cátedras de lógica y otras dos de gramática, ambas

(38) Los estatutos de 1271 para la Facultad de Medicina de París reglamentan cuidadosamente las distintas funciones de esta profesión, mandando que unos no usurpen a otros lo que no es de su incumbencia, con riesgo para los enfermos y desprestigio de la ciencia médica. Dice así uno de sus estatutos: «Idcirco firmiter inhibemus ne aliquis cirurgicus seu cirurgica, apothecarius seu apothecaria, herbarius seu herbaria per juramenta sua limites seu metas sui officii clam vel palam seu qualitercumque excedere praesumant, ita quod cirurgicus se nullatenus intromittat nisi de manuali practica et ut ad ipsum pertinet; apothecarius autem seu herbarius nisi solum de confectione sua et de administratione, solum magistris in medicina facienda vel de quorum licentia constiterit facultati.» DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Univ. Parisiensis*, tomo I, p. 489.

(39) FRANCISCO SANCHEZ, *Pharmacopeiae libri tres*, De electione medicamentorum, lib. I, cap. 1. *Opera* (Tolosae, 1636), p. 418.

dobles, pero no la una réplica de la otra, sino distintas. En la lógica entraban las Súmulas y la dialéctica; en la gramática, ésta y la retórica, junto con la poesía, que debió florecer en nuestras aulas durante el siglo XIII. Varias de las trovas incluídas en los cancioneros galaico-portugueses se compusieron en las riberas del Tormes.

El conjunto de estas cuatro cátedras venía a ser una forma del *trivium* que se daba en los estudios particulares. En nuestro caso se añade la música, que pertenece al *cuadrivium*. La razón de ello la encontramos en las *Partidas*. En la primera, tít. 5, ley 37, titulada *De las cosas que el perlado debe ser sabidor*, se dice: «Sabio e entendido debe ser el perlado e señaladamente en estas tres cosas... La segunda ha de ser sabidor en los saberes que llaman artes, e mayormente en estas cuatro, así como en gramática, que es arte para aprender el lenguaje del latín, e otrosi en lógica, que es esciencia que demuestra departir la verdad de la mentira, e aun en la retórica, que es esciencia que demuestra las palabras apuestamente e como conviene, e otrosi en la *música*, que es saber de los sones que es menester para los cantos de Santa Iglesia.»

El maestro de órgano que dotaba el rey sería probabilísimamente el maestro de canto que existía ya en la catedral. La consignación de cincuenta maravedís anuales supone que había de contar con otros medios de vida, por ejemplo los beneficios y prestimonios de la iglesia catedral.

Entre los alumnos, clérigos en su casi totalidad, se mezclaría también algún aprendiz de juglar, complemento obligado de los trovadores, de los que nunca faltan, por ser profesión descansada, en los círculos académicos de entonces.

A los historiadores extranjeros llama la atención esta temprana introducción de la música en el cuadro de enseñanza universitaria. Salamanca—escribe Rashdall—es la primera Universidad que da grados en música, que no los dan ni París ni las universidades italianas. En Oxford no aparecen hasta el siglo XV (40).

El monarca dota además con cien maravedís el oficio o cargo de estacionario. En la Edad Media no se concibe estudio ge-

(40) H. RASHDALL, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, tomo II (Oxford, 1942), p. 81.

neral sin estacionario, como ahora no se da universidad sin biblioteca. «Absque exemplaribus—dicen los estatutos de 1264 de la Universidad de Padua—universitas scholarium stare non potest.» El estudio de Santiago sin ser Universidad tenía escritores o copistas y estacionarios (41). Alfonso el Sabio, en el título 31 de la segunda partida, que versa acerca de los estudios, no se olvidó de este particular, ocupándose de ello en la ley once, que lleva este encabezamiento: *Cómo los estudios generales deben hacer estacionarios que tengan tiendas de libros para exemplarios.* El texto de la misma dice así: «Estacionarios [en plural] ha menester que haya en todo estudio general para ser complido, que tengan en sus estaciones buenos libros e legibles e verdaderos de texto e de glosa que los loguen (42) a los escolares para facer por ellos libros de nuevo o para emendar los que tovieren escritos. E tal tienda o estación como esta non debe ninguno tener sin otorgamiento del rector del Estudio. E el rector ante que le dé licencia para esto debe facer examinar primeramente los libros de aquel que debía tener la estación para saber si son buenos e legibles e verdaderos. E aquel que fallare qu non tiene tales libros non le debe consentir que sea estacionario nin logue a los escolares los libros, a menos de ser bien emendados primeramente. Otrosi debe apreciarle el rector con consejo del estudio cuánto debe recebir el estacionario por cada cuaderno que prestare a los escolares para escrebir o para emendar sus libros. E debe otrosi recebir buenos fiadores dél que guardará bien e lealmente todos los libros que a él fueren dados para vender, que non fará engaño ninguno.»

El estacionario era a su modo el librero de la Universidad. Y como en centros de alguna importancia solía haber varios libreros con buen surtido de libros de facultad, el estacionario mayor o general, que era el dotado por la Universidad, debía controlar a los demás.

Las constituciones del Estudio de Lérida, que datan de 1300, reglamentan minuciosamente la actuación del estacionario. Por su intervención en la venta de libros, cuando éstos valgan una libra o más, recibirá dos dineros del comprador y otros dos del vendedor por cada libra. Si el precio es inferior a la libra, re-

(41) Lopez Ferreiro, o. c., t. V, documento 36.
(42) *Logar*, de locare, alquilar.

cibirá una cantidad moderada en la misma proporción. Por cada pecia o cuaderno que preste para copiar recibirá un dinero de Jaca; si es sólo para corregir por él, recibirá un óbolo, con tal que le sea devuelta la pecia el mismo día. Ningún otro estacionario podrá vender libros o facilitar pecias para copiar sin su permiso.

Para que los ejemplares que sirven de modelo en las copias sean correctos, cada tres años el rector cuidará de que se revisen las pecias y se compruebe si son fieles o no (43).

El estacionario era, pues, a la vez librero y bibliotecario. Se le dan cien maravedís al año, imponiéndole el deber de tener los ejemplares o textos de las asignaturas que se dan en la Universidad correctos, para que por ellos puedan corregirse y copiar los escolares los suyos (44). Tenía su tienda o estación no en la Universidad, que no disponía aún de edificio, sino en las proximidades de la catedral, donde se daban de ordinario las lecciones. Tanto él como sus subordinados debieron situarse luego en la rúa de San Isidro, llamada después calle de Libreros.

Manda además el monarca que los dos conservadores del Estudio reciban 200 maravedís por su trabajo y deja otros 200 para invertirlos en lo que fuere menester.

Era misión de los conservadores cuidar de que se mantuviesen a salvo los privilegios del Estudio. El rey nombra a dos, uno de ellos el deán. Tenía a la sazón ese cargo el lucense Domingo Martínez, persona familiarizada con la vida universitaria y además excepcionalmente hábil para el manejo de los asuntos políticos en aquellos momentos difíciles por que atravesaba Salamanca. Nueve años más tarde fué promovido al episcopado. Después los conservadores debieron ser de ordinario laicos. De hecho la Universidad recibió escasa protección de los mismos, por lo cual fué preciso recurrir a los conservadores apostólicos que concedió Eugenio IV por la bula *Etsi cunctis* de 24-25 de febrero de 1432.

---

(43) J. VILLANUEVA, *Viaje literario a las iglesias de España*, tomo 16 (Madrid, 1851), p. 225.

(44) Acerca de los estacionarios en las Universidades medievales y del procedimiento de copias y correcciones de manuscritos utilizando los ejemplares o modelos de las estaciones, véase P. DELALAIN, *Etudes sur le libraire du XIIIe au XVe siècle d'aprés les documents publiés dans le Chartulaire de l'Université de Paris* (París, 1891); A. DESTREZ, *La Pecia dans les manuscrits universitaires du XIIIe et du XIVe siècle* (París, 1935).

Los 2.500 maravedís a que ascendía el total de la dotación estarían en poder de los conservadores, quienes los invertirían en la forma indicada, rindiendo cuentas anualmente al rey o a quien él mandase. Clemente V, por su bula *Dudum oblata*, dispuso que las rentas universitarias estuvieran a cargo del administrador del Estudio, y que a éste lo nombrase el arzobispo de Santiago.

El privilegio del Rey Sabio termina exhortando a los escolares a que vivan en paz y guarden las disposiciones acordadas, «de guisa que yo haya voluntad de les faser bien e merced e de les adelantar su honra e su provecho». Toda la carta está inspirada en el espíritu paternal que reflejan esas últimas palabras. Y dando pruebas de la sinceridad de sus deseos de engrandecer el Estudio, al año siguiente recurrió a Alejandro IV y obtuvo de él la confirmación del mismo, con la cual, además de robustecer su prestigio, ampliaba extraordinariamente su campo, convirtiéndolo de Estudio nacional en Estudio de toda la Cristiandad.

La Universidad debía gratitud singular a Alfonso IX, que la fundó, y también a su hijo San Fernando, que la protegió eficazmente con preferencia a la palentina. No menos reconocida debió quedar al Rey Sabio, que al principio de su gobierno volcó sobre ella sus mercedes. No parece que el monarca cambiase de actitud en el curso de su reinado, si bien las inquietudes que turbaron sus últimos años no le permitieron dedicar a esta institución el cuidado que le era debido. Juzgamos de ello por los contados privilegios que se conocen del mismo relativos al Estudio, que son seis en treinta años de reinado. Hubo seguramente otros que no se han conservado y a los que se hace referencia en el de 22 de abril de 1345 de doña María de Portugal.

La Universidad supo corresponder a ese afecto, permaneciendo fiel al monarca hasta última hora, aun con peligro de incurrir en las iras de Sancho IV, que desde 1275 tenía el señorío de Salamanca y se había proclamado rey en vida de su padre. La única carta del sucesor al Estudio que se conserva es la que le dirigió en calidad de príncipe heredero a 23 de abril de 1282, confirmatoria de sus privilegios. Sin duda pretendía asegurarse este firme apoyo, restándoselo a su progenitor.

De los monarcas castellanos del siglo XIV se han conservado muy pocos privilegios. Uno de Fernando IV, otro de doña María

de Portugal, mujer de Alfonso XI y gobernadora de Salamanca; ninguno de Alfonso XI ni de su hijo don Pedro y bastantes de los Trastamaras. El rey don Pedro es probable que no se acordase del Estudio más que para disponer de sus rentas, de lo que existe algún indicio. Mas en cuanto a su padre Alfonso XI, no es creíble que tal sucediese. De él escribe el padre Burriel que «fué muy apasionado de las cosas de su bisabuelo el Sabio del mismo nombre y las procuró ilustrar y renovar cuanto pudo» (45). Sabemos también que Juan XXII, a reiteradas instancias suyas —«qui nobis super hoc pluries humiliter supplicavit», dice el Papa—, dió su bula *Summa providit altitudo* en 1333, por la que reserva al maestrescuela y a sus delegados la colación de grados universitarios. Consta igualmente que su consejero y patrocinado, el cardenal Pedro Gómez, se interesó por el Estudio, obteniendo en su favor por dos sexenios la gracia de percepción de frutos *in absentia* a los beneficiados profesores o escolares, que eran casi todos los que formaban la Universidad.

En síntesis, podemos decir que Alfonso el Sabio, al titularse fundador de la Universidad en la súplica dirigida a Alejandro IV para pedir su confirmación, expresaba un concepto que, si no responde a la realidad histórica tal como hoy la concebimos, tenía fundamento verdadero: primeramente en la necesidad de ratificación que requerían estas instituciones por los monarcas que sucediesen inmediatamente al iniciador de las mismas; y además en el aumento de cátedras y espléndida dotación que le concedió por su carta magna de 1254. La Universidad puede decirse que se hizo por etapas. Y si el Rey Sabio no es rigurosamente hablando el primer fundador, lo es de verdad el segundo, como Pedro de Luna es el tercero. Al esfuerzo de ambos Alfonsos debe la Academia sus dos primeros siglos de existencia; el célebre antipapa aragonés puso en ella, entre otras cosas, un germen fecundo que en poco más de un siglo la elevaría a los primeros puestos entre los centros docentes de la Cristiandad. La concentración de los estudios teológicos peninsulares en Salamanca iniciada por él fué una medida cuya trascendencia no es necesario encarecer.

Fr. V. Beltran de Heredia, O. P.

(45) Citado por J. Catalina Garcia, *Castilla y León durante los reinados de Pedro I, Enrique II, Juan I y Enrique III*, tomo I (Madrid, sin año), página IX.

Boletín de Derecho Canónico

I

EL AYUNO EUCARISTICO

Dos interesantes documentos publicó el año pasado *"Acta Apost. Sedis"* acerca del ayuno eucarístico, de los cuales, si bien con retraso, vamos a dar cuenta a nuestros lectores.

La dilación ha obedecido a dos razones: la primera, por la norma adoptada de no incluir en el BOLETIN anual sino los documentos del año anterior, y la segunda, por la amplitud que adquirió el correspondiente al pasado año, a causa de los muchos e interesantes documentos aparecidos a *A. A. S.* el año 1952, que nos impidió hacer una excepción con los relativos al ayuno eucarístico, no obstante su importancia y el haber aparecido en el primer fascículo de la mencionada Revista.

Hechas estas advertencias, pasemos a ocuparnos del primero de ellos, o sea la Constitución Apostólica *"Christus Dominus"* de *Pío XII, sobre la disciplina que se debe observar tocante al ayuno eucarístico,* del 6 de enero de 1953 y que, por especial disposición, comenzó a regir diez días después, fecha en que apareció el fascículo de *A. A. S.* donde se promulgó.

Dicha Constitución abarca dos partes, *expositiva* la primera, y *dispositiva* la segunda. Esta la reproduciremos íntegra, mas de aquélla sólo daremos un extracto.

A) PARTE EXPOSITIVA

Aun cuando la obligación del ayuno eucarístico no data de los primeros tiempos, no tardó, sin embargo, en introducirse la costumbre de recibir la sagrada comunión en ayunas, comenzando los Concilios por imponerlo a los sacerdotes para la cele-

bración de la Misa, extendiéndolo después a los simples fieles; de suerte que a comienzos del siglo V era ya bastante común e inmemorial dicha costumbre.

Dos fueron las razones principales que movieron a introducirla: a) el honor debido a Jesucristo; b) el fomento de la piedad, como quiera que acercándose a comulgar en ayunas la mente se encuentra en mejores disposiciones para meditar tan sublime misterio y para reportar más abundantes frutos de santidad, los cuales Cristo, fuente y autor de todo bien, exige que produzcamos, ayudados de la gracia.

Esto, como norma general que es, puede admitir algunas excepciones; y por eso la Iglesia, en el trascurso de los tiempos, concedió las oportunas dispensas cuando lo reclamaban circunstancias especiales.

Su Santidad ha querido recordar esas cosas para que todos tengan presente que, si las nuevas circunstancias y tiempos le han sugerido conceder no pocas facultades y permisos en esta materia, intenta, sin embargo, confirmar en todo su vigor, por medio de la presente Constitución, la ley y la costumbre del ayuno eucarístico; y al mismo tiempo exhorta a quienes puedan observarla, que continúen haciéndolo diligentemente, y agrega: «Sólo quienes lo precisen podrán hacer uso de Nuestras concesiones, según lo reclame la necesidad».

Con todo, no debemos olvidar que las peculiares condiciones de los tiempos en que vivimos han introducido muchos cambios en las costumbres sociales y en el ajetreo de la vida cotidiana que producen graves dificultades, capaces de alejar a los hombres de la participación de los divinos misterios si todos continuaran obligados a observar la ley del ayuno eucarístico tal como venía practicándose hasta el presente.

Nadie ignora, en primer lugar, que hoy, dada la escasez de clero, éste no basta para atender a las necesidades cada vez mayores de los fieles; resultando que, sobre todo en los días festivos, con frecuencia se ve precisado a soportar un trabajo excesivo al tener que celebrar la Misa tarde, y muchos días dos o tres veces, y además, en ocasiones, debe recorrer largo camino para no privar de la Misa a notables porciones de su grey. No cabe duda que ese trabajo agotador del ministerio apostólico debilita la salud de los sacerdotes, máxime teniendo en cuenta que a lo

dicho se añade la explicación del Evangelio, la catequesis, el confesonario, etc.

Fíjase luego el Papa en la ruda labor de los misioneros, y en las dificultades que han de superar no pocos fieles para poder comulgar en aquellos lugares donde, por no tener sacerdote, deben aguardar hasta horas avanzadas la llegada del que celebre la Misa y les administre la sagrada eucaristía.

Además, debido al gran incremento que va adquiriendo el uso de las máquinas, se da el caso frecuente de que no pocos obreros en talleres, transportes, oficios marítimos o en otros servicios públicos, tienen que trabajar no ya sólo durante el día, sino también por la noche en turnos sucesivos, lo cual a veces les obliga a tomar alimento para conservar sus fuerzas, impidiéndoles, por tanto, acercarse en ayunas a la sagrada Mesa.

Tampoco las madres de familia pueden ir siempre a comulgar antes de haber terminado sus faenas domésticas, que a veces les exigen largas horas de trabajo.

Ocurre asimismo que muchos niños y niñas de las escuelas desean responder a la invitación divina: «Dejad que los niños vengan a Mí», pero algunas veces les resulta demasiado difícil, antes de ir a la escuela, llegarse a la iglesia para comulgar y volver después a casa para tomar el necesario alimento.

Ni debemos pasar por alto lo corriente que es hoy en día el que grandes muchedumbres se trasladen de un lugar a otro por las tardes para asistir a funciones religiosas o a reuniones de carácter social. Ahora bien, si en tales ocasiones se permite celebrar la Misa, no cabe duda que podrían adquirir las energías necesarias para excitarse a sentir y obrar como cristianos íntegros y a cumplir las leyes justas.

A estas consideraciones particulares parece oportuno añadir otras de aplicación común. En efecto, pese a los notables progresos de la medicina y de la higiene, sin embargo, las presentes condiciones de vida y las grandes calamidades producidas por las crueles guerras de este siglo han debilitado considerablemente la constitución física y la salud.

Por tales motivos, y especialmente para facilitar el aumento de la reavivada piedad eucarística, muchos Obispos de diversas naciones pidieron que se mitigara un poco la ley del ayuno euca-

rístico ; y la Santa Sede concedió especiales dispensas para los sacerdotes y para los simples fieles.

En estos últimos tiempos se multiplicaron las peticiones de los Obispos, y las concesiones fueron también más amplias, sobre todo con ocasión de la guerra. Esto, sin duda, pone de manifiesto que existen motivos nuevos, graves, permanentes y bastante generales que hacen sumamente difícil, en muchos casos, la celebración de la Misa por parte de los sacerdotes, y el comulgar por parte de los fieles, en ayunas.

En vista de lo cual, para hacer frente a dichos inconvenientes y dificultades y para que la diversidad de indultos no cause discrepancia en la práctica, estimamos necesario mitigar la disciplina del ayuno eucarístico, y con eso, de la manera más amplia posible, se facilite a todos su observancia aun en circunstancias peculiares de tiempos, lugares y personas.

Abrigamos la esperanza de que al señalar estas normas contribuiremos eficazmente a fomentar la devoción hacia la sagrada Eucaristía, y a mover y excitar más adecuadamente a los fieles para que reciban el Pan de los Angeles, con lo cual aumentará la gloria de Dios y la santidad del Cuerpo Místico de Jesucristo.

B) Parte dispositiva

I. Continúa en vigor la ley del ayuno eucarístico, desde la media noche, para todos aquellos que no se encuentren en las peculiares circunstancias que vamos a detallar en estas Letras Apostólicas. Con todo, fijamos como principio general, común a sacerdotes y simples fieles, que en adelante el agua natural no rompe el ayuno eucarístico.

II. Los enfermos, aunque no guarden cama, ateniéndose al consejo prudente del confesor, pueden tomar algo a modo de bebida o de verdadera medicina, exceptuadas las alcohólicas. Idéntica facultad se concede a los sacerdotes enfermos que hayan de celebrar Misa.

III. Los sacerdotes que hubieren de celebrar a hora tardía, o después de un pesado trabajo del sagrado ministerio, o tras un largo camino, pueden tomar algo a modo de bebida, excluídas las alcohólicas ; absteniéndose de hacerlo por lo menos durante una hora antes de celebrar.

IV. Los que celebren dos o tres Misas pueden tomar las abluciones, que en este caso deben hacerse con agua únicamente, no con vino.

V. Igualmente los fieles, aunque no estén enfermos, cuando sin grave molestia—es decir, por un trabajo agotador, por no arreglárseles ir a comulgar salvo en horas avanzadas, o después de una larga caminata—, les resulta difícil acercarse a comulgar completamente en ayunas, con el prudente consejo del confesor, pueden, mientras dura esa necesidad, tomar algún alimento a manera de bebida, excluídas las alcohólicas; pero deben abstenerse de tomarlo al menos durante una hora antes de la comunión.

VI. Cuando las circunstancias lo reclamen, facultamos a los Ordinarios de lugar para que puedan permitir la celebración de la Misa por la tarde, según dejamos dicho, pero a condición de no empezar a celebrarla antes de las cuatro, ya se trate de fiestas de precepto, que aún están vigentes, ya de aquellas que se observaban en otros tiempos, ya en los primeros viernes de cada mes, ya, finalmente, en aquellas solemnidades que se celebran con gran concurso del pueblo, ya también, por añadidura, una vez cada semana, guardando el ayuno el sacerdote por espacio de tres horas en lo que atañe al alimento sólido y a bebidas alcohólicas, y durante una hora respecto de las demás bebidas no alcohólicas. En estas Misas pueden los fieles comulgar, observando esa misma norma tocante al ayuno eucarístico, quedando en pie lo del can. 857.

En los territorios de Misión, habida cuenta de las peculiarísimas circunstancias en que se encuentran los misioneros, por cuyo motivo en la mayoría de los casos pocas veces pueden los sacerdotes visitar las estaciones apartadas, quedan facultados los Ordinarios de lugar para conceder también esos permisos en los restantes días de la semana.

Termina el Papa recordando a los Ordinarios que procuren con diligencia impedir toda interpretación extensiva de las referidas facultades, y que se evite cualquier abuso e irreverencia en esta materia. Y al conceder esas facultades, porque así lo exigen las actuales circunstancias, tiene la firme voluntad de confirmar el vigor, la importancia y eficacia del ayuno eucarístico para recibir la sagrada Eucaristía. Además, siempre que se concede una gracia en alivio de las molestias corporales, debe el es-

píritu compensar en lo que pueda con mortificaciones internas o de otro modo, conforme al uso tradiconal de la Iglesia, la cual cuando mitiga el ayuno suele imponer el cumplimiento de otras obras. Así pues, quienes hagan uso de tales facultades deben elevar fervientes súplicas al cielo para adorar a Dios, darle gracias y, sobre todo, para expiar sus culpas y obtener nuevos auxilios (1).

* * *

El otro documento relativo al ayuno eucarístico es la *Instrucción* del Santo Oficio. (Lleva igual fecha que el anterior, y apareció en el fascículo de *A. A. S.* arriba mencionado).

Vamos a transcribirlo en su mayor parte.

En cuanto a los enfermos, ya se trate de simples fieles, ya de sacerdotes (en relación con el n. II de la Constitución), establece:

1. Los fieles cuando están enfermos, aunque no guarden cama, pueden tomar algo a modo de bebida, excluídas las alcohólicas, si, por razón de la enfermedad, no pueden, sin grave molestia, observar el ayuno íntegramente hasta la hora de la comunión. Pueden asimismo tomar algo a modo de medicina, líquido (excluídos los alcohólicos) o sólido, con tal que se trate de verdadera medicina prescrita por el médico o tenida como tal vulgarmente. Mas adviértase que no se puede considerar como medicina cualquier alimento sólido que se tome para nutrir.

2. Las condiciones, merced a las cuales está permitido a los enfermos disfrutar de la dispensa del ayuno, sin límite alguno de tiempo antes de la comunión, deberán ser examinadas prudentemente por el confesor, no pudiendo nadie sin el consejo de éste hacer uso de la dispensa. El confesor puede dar su consejo en el fuero interno sacramental o en el fuero interno extrasacramental, y de una vez para siempre, mientras subsistan las condiciones de la misma enfermedad.

3. Los sacerdotes enfermos, aunque no guarden cama, pueden usar la dispensa, ya traten de celebrar la Misa, ya sólo de comulgar.

(1) A. A. S., 45 (1953), 15-24.

Tocante a los sacerdotes que se encuentran en circunstancias especiales (relacionado con los nn. III y IV de la Constitución), dispone:

4-6. Los sacerdotes no enfermos, que deben celebrar a) *a horas avanzadas* (o sea después de las nueve), b) o *después de un trabajo pesado del sagrado ministerio* (v. gr., desde muy temprano y por largo espacio), c) o *tras un largo camino* (es decir, que al menos abarque unos dos kilómetros a pie, o proporcionalmente más largo en relación con los vehículos empleados, y teniendo en cuenta las dificultades del camino y las condiciones personales), pueden tomar algo a modo de bebida, excluídas las alcohólicas, una o varias veces, guardando el ayuno durante una hora antes de la Misa.

En esos tres casos van incluídas todas las circunstancias en atención a las cuales intenta el legislador conceder la mencionada facultad, y, por lo mismo, es preciso evitar cualquier interpretación que tienda a ampliar dichas concesiones.

7. Quienes celebren dos o tres Misas pueden tomar las abluciones, pero sólo de agua, exceptuados los días de Navidad y de Difuntos, en los cuales, si celebran las tres Misas seguidas, deben cumplir lo mandado por las rúbricas tocante a las abluciones.

8. Si un sacerdote, que debe celebrar dos o tres Misas, inadvertidamente toma vino en las abluciones, no se le prohibe celebrar la segunda y tercera Misa.

Respecto de los fieles que se hallan en circunstancias especiales (relacionado con el n. V. de la Constitución), ordena:

9. Igualmente, a los fieles que, no por motivo de enfermedad, sino *por otra molestia grave* no pueden guardar el ayuno eucarístico, se les permite tomar algo a modo de bebida, exceptuadas las alcohólicas, y absteniéndose durante una hora antes de la comunión.

10. Tres son las causas de la *molestia grave*, que no se pueden ampliar:

a) *Un trabajo extenuante* emprendido antes de comulgar. Realizan ese trabajo los obreros empleados en los talleres, transportes, trabajos marítimos u otros oficios de pública utilidad, y que se ocupan en ellos por turnos día y noche; los que por obligación o por caridad pasan la noche en vela (v. gr., los enfermeros, los guardias nocturnos, etc.); las mujeres encinta

y las madres de familia que antes de quedar libres para ir a la iglesia deben ocuparse largo tiempo en los quehaceres domésticos; etc.

b) *La hora tardía en que se recibe la sagrada comunión.*

Hay bastantes fieles a quienes sólo en horas tardías les es dado tener a mano un sacerdote que celebre los sagrados misterios; son muchos los niños a los cuales resulta demasiado molesto, antes de ir a la escuela, acercarse a la iglesia para comulgar, y volver luego a casa a tomar el desayuno; etc.

c) *El tener que andar un largo camino* para ir a la iglesia.

A este efecto se debe reputar que es largo el camino cuando se verifican las circunstancias señaladas arriba en el n. 4.

11. Las causas de la molestia grave deberá examinarlas prudentemente un confesor en el fuero interno, sacramental o no sacramental; y, sin el consejo del mismo, no pueden los fieles recibir la sagrada Eucaristía sin estar en ayunas. Pero el confesor puede dar ese consejo aunque sea *de una vez para siempre,* mientras dure la misma causa de grave molestia.

Por lo que atañe a las Misas vespertinas (relacionado con el n. VI de la Constitución), dispone:

En virtud de la Constitución los Ordinarios de lugar quedan facultados para permitir, dentro de su territorio, la celebración de la Misa por la tarde, si las circunstancias lo imponen como una necesidad, no obstante lo establecido en el can. 821, § 1. Efectivamente, el bien común a veces reclama la celebración de los divinos misterios después del medio día: v. gr., para los obreros de ciertas industrias, que aun en los días festivos deben trabajar por turnos; para determinadas clases de obreros que durante las horas de la mañana en los días festivos tienen que atender a su trabajo, por ejemplo, los empleados de los puertos; y asimismo para aquellos otros que, incluso de regiones distantes, acuden en número considerable a un lugar con el objeto de celebrar alguna festividad religiosa o social, etc.

12. Sin embargo, estas Misas no pueden celebrarse antes de las cuatro de la tarde, y sólo en ciertos días *taxativamente* señalados, a saber:

a) En las fiestas de precepto vigentes, a tenor del can. 1247, § 1.

b) En las fiestas de precepto suprimidas, conforme al catálogo de la S. Congregación del Concilio publicado con fecha 29 de diciembre de 1919.

c) Los primeros viernes de cada mes.

d) En las demás solemnidades que se celebren con gran concurso del pueblo.

e) Un día sólo por semana, aparte de los ya indicados, cuando lo exija el bien de peculiares clases de personas.

13. Los sacerdotes que celebren la Misa por la tarde, e igualmente los fieles que comulguen en ella, *durante la comida*, que se permite hasta tres horas antes de comenzar la Misa o de recibir la comunión, pueden tomar, *guardando la debida moderación*, bebidas aun alcohólicas de las acostumbradas a tomar en la mesa (v. gr., vino, cerveza, etc.), excluídos los licores. Mas respecto de las bebidas que pueden tomar antes o después de la referida comida, hasta una hora antes de la Misa o de la comunión, se excluye *todo género de alcoholes*.

14. No pueden los sacerdotes celebrar por la mañana y por la tarde en el mismo día, salvo que tengan facultad para celebrar dos o tres Misas, a tenor del can. 806.

Igualmente los fieles, en un mismo día, no pueden acercarse a comulgar por la mañana y por la tarde, conforme a lo que dispone el can. 857.

15. Los fieles, aunque no pertenezcan al número de aquellos en favor de quienes tal vez se ha concedido la Misa vespertina, pueden comulgar *dentro de ella* o *inmediatamente antes o después de la misma* (cfr. can. 846, § 1), observando, respecto del ayuno eucarístico, las normas arriba mencionadas.

16. En los lugares donde no rige *el derecho común*, sino *el derecho misional*, pueden los Ordinarios permitir las Misas vespertinas todos los días de la semana, bajo las mismas condiciones.

Advertencias para el cumplimiento de las normas

17. Los Ordinarios velarán diligentemente para impedir en absoluto cualquier abuso e irreverencia hacia el Santísimo Sacramento.

18. Han de procurar asimismo que se observe la nueva disciplina con uniformidad por todos sus súbditos, recordándoles que han sido abrogadas todas las facultades y dispensas, ya terri-

toriales ya personales, con anterioridad por la Santa Sede concedidas.

19. Al interpretar la Constitución Pontificia y la Instrucción del Santo Oficio es preciso atenerse fielmente al texto de las mismas, sin ampliar de ningún modo las facultades tan favorables en ellas concedidas. Por lo que atañe a las costumbres, que tal vez discrepen de la nueva disciplina, se debe tener presente aquella cláusula abrogativa: «sin que obste cosa ninguna contraria, incluso de aquellas dignas de peculiarísima mención».

20. Los Ordinarios y sacerdotes que hayan de ejercitar las facultades otorgadas por la Santa Sede, deben poner empeño en animar a los fieles para que asistan con frecuencia al Sacrificio de la Misa y se fortalezcan con el Pan eucarístico, y valiéndose de oportunas iniciativas, sobre todo mediante la predicación, promuevan aquel bien espiritual para cuyo logro publicó Su Santidad la mencionada Constitución (2).

* * *

Decreto del S. Oficio sobre las Misas vespertinas en los barcos (Lleva la fecha de 31 de mayo de 1953).—A las preguntas:

1. Si los Ordinarios de lugar, a tenor del n. VI de la Constitución Apostólica *"Christus Dominus"*, pueden permitir la celebración de Misas vespertinas en favor de los fieles que están al servicio de los barcos, durante la travesía; y, si la respuesta es afirmativa:

2. Cuál es el Ordinario de lugar competente en ese caso.

El S. Oficio contestó *afirmativamente* a la primera pregunta, y respecto de la segunda declaró que para conceder esa facultad es competente el Ordinario de lugar en cuyo territorio radica el puerto donde el barco habitualmente fondea (3).

* * *

Declaraciones del S. Oficio sobre el ayuno eucarístico, del 13 de febrero de 1953, no publicadas en *A. A. S.*—Un Obispo acudió al S. Oficio proponiendo algunas dudas acerca de varios puntos contenidos en la *Instrucción* que arriba hemos transcrito.

Obtuvo las siguientes declaraciones:

(2) A. A. S., 45 (1953), 47-51.
(3) A. A. S., 45 (1953), 426.

1) El confesor, al que se refieren los nn. 2 y 11 de la Instrucción, puede ser cualquier sacerdote con licencia para confesar al fiel que acude al mismo, aun en la hipótesis que dicho fiel no se ha confesado ni se confiesa con él. Sin embargo, el confesor no puede dar su consejo por escrito, ni por teléfono, ni valiéndose de otra persona.

2) Los ejemplos señalados en el n. 10, *a*), no son restrictivos, y por ende, la dispensa puede extenderse también a otras mujeres, fuera de las que están encinta y de las fadres de familia, que análogamente atiendan a los quehaceres domésticos.

3) Respecto del n. 13, además de la comida principal, a que alude y durante la cual—pero sólo en ella—se permiten las bebidas alcohólicas, conforme lo pida la necesidad y observando las leyes de la templanza, pueden tomarse otros alimentos sólidos hasta tres horas antes de comenzar la Misa vespertina o de recibir la sagrada comunión (4).

* * *

Antes de cerrar este apartado, permítasenos recordar algo de lo que dijimos en esta misma Revista al dar cuenta del *Motu propio* de Pío XII, con fecha 1 de diciembre de 1940, autorizando a los Ordinarios de lugar para que pudieran anticipar la *Misa del gallo* a la tarde anterior, durante la guerra, en todos los lugares donde, por el peligro de las incursiones nocturnas de la aviación enemiga, estaba mandado apagar las luces.

A los sacerdotes que hubieran de hacer uso de aquel privilegio se les prohibía toda bebida y alimento desde cuatro horas antes de la Misa. Y lo mismo a los fieles que desearan comulgar en aquella Misa.

A propósito de esta disposición hicimos las siguientes indicaciones: «Mucho celebraríamos que en vez de continuar tomando como punto de partida para el ayuno eucarístico, las doce de la noche, se prescribieran las cuatro horas que aquí señala el Papa.

Se podrá, en efecto, discutir acerca de la conveniencia del plan en la vida moderna adoptado, pero es un hecho indiscutible que cada día se va generalizando más un horario harto diferente

(4) Publicó esas declaraciones "Palestra del Clero", Año XXXI, Fasc. 16, 15-VII -1953, pág. 862, y las reprodujo el "Comment. pro Relig.", XXXII (1953), págs. 328-329, de donde las hemos tomado.

del observado por los antiguos, el cual impone, *velis nolis,* una adaptación en el de las Misas y demás actos del culto, cuyas consecuencias se dejan sentir en el punto concreto a que nos venimos refiriendo, y hacen cada día más difícil la observancia del ayuno natural desde la media noche, al paso que se haría muy llevadero si, en lugar de partir de ese punto, cualquiera que sea la hora en que se haya de celebrar o recibir la comunión, se señalara el plazo arriba indicado.

Huelga advertir que no pretendemos en manera alguna dar normas a la autoridad, sino sólo hacernos eco de los sentimientos de muchos sacerdotes y simples fieles, los cuales verían con sumo agrado ese cambio en la disciplina» (5).

La Const. «Christus Dominus», a pesar de las notables modificaciones que ha introducido, deja vigente la obligación de comenzar el ayuno eucarístico desde la media noche, excluyendo únicamente los casos de Misa y comunión vespertinas, y reduce a tres horas el plazo durante el cual deben abstenerse de alimentos sólidos y bebidas alcohólicas, y a una hora en cuanto a las otras bebidas; pero autoriza para tomar agua natural a cualquier hora y por cualquier motivo, ya que ésta ha dejado de formar parte de la obligación del ayuno eucarístico. Por tanto, en las nuevas ediciones del catecismo deberán modificarse las respuestas a él relativas, conforme ha mandado recientemente la S. Congregación del Concilio por su *Circular* del 14 de noviembre de 1953, *acerca de las nuevas fórmulas que deben introducirse en el Catecismo del B. Pío X,* entre las cuales figura la siguiente: «¿En qué consiste el ayuno eucarístico? R. El ayuno eucarístico consiste en abstenerse de cualesquiera comida y bebida, excepto del agua natural» (6).

Grande debe ser nuestro reconocimiento al Papa Pío XII por semejantes concesiones, gracias a las cuales hácese mucho más llevadera la obligación del ayuno eucarístico, y no hay duda que habrán de contribuir al aumento de la devoción, y a que frecuenten la comunión no pocas personas a quienes antes muchos días les resultaba muy difícil acercarse a recibirla, debido a que sus ocupaciones o la falta de salud no les permitían estar en ayunas hasta la hora en que podían ir a la iglesia.

(5) "La C. Tomista", 60 (1941), 247-248.
(6) A. A. S., 45 (1953), 809.

II

EL NUEVO CONCORDATO ESPAÑOL

El 27 de agosto de 1953, en la Ciudad del Vaticano, firmaban el nuevo Concordato entre la Santa Sede y España, Monseñor Domenico Tardini en nombre de la Santa Sede, y el Ministro de Asuntos Exteriores Excmo. Sr. D. Alberto Martín Artajo y D. Fernando M.ª Castiella Maiz, Embajador cerca de la Santa Sede, en nombre del Estado español (7).

El 24 de octubre del mismo año enviaba el Jefe del Estado su mensaje a las Cortes para la ratificación del Concordato pidiéndoles su adhesión a dicho Convenio, que las Cortes dieron con todo entusiasmo.

No es nuestro intento hacer un estudio de los 36 artículos que integran el nuevo Concordato, sino sólo presentar al menos un resumen de los que juzgamos de mayor interés para nuestros lectores.

La Religión Católica, única de la nación española

El art. I establece que la Religión Católica sigue siendo la única de la nación española con todos los derechos y prerrogativas que le corresponden en conformidad con la Ley Divina y el Derecho Canónico.

Se reconoce a la Iglesia Católica como sociedad perfecta

Art. II. El Estado español reconoce a la Iglesia Católica el carácter de sociedad perfecta y le garantiza el libre y pleno ejercicio de su poder espiritual y de su jurisdicción, así como el libre y público ejercicio del culto. Pudiendo la Santa Sede promulgar y publicar en España cualquier disposición relativa al gobierno de la Iglesia y comunicar con los Prelados, el clero y los fieles, y viceversa.

Gozarán de las mismas facultades las autoridades eclesiásticas en lo referente a su clero y fieles.

Reconocimiento de la personalidad jurídica internacional de la Santa Sede y del Estado Vaticano

Arts. III y IV. El Estado español reconoce la personalidad jurídica internacional de la Santa Sede y del Estado Vaticano,

(7) A. A. S., 45 (1953), 625-656.

y también reconoce la personalidad jurídica, con plena capacidad de adquirir, poseer y administrar toda clase de bienes, a las Diócesis, Parroquias, Ordenes y Congregaciones religiosas, Sociedades de vida común e Institutos seculares de perfección cristiana canónicamente reconocidos.

El Estado admite como días festivos los de la Iglesia

Art. V. El Estado tendrá por festivos los días establecidos como tales por la Iglesia, y dará, en su legislación, las facilidades necesarias para que los fieles puedan cumplir en esos días sus deberes religiosos. Las autoridades civiles velarán por la observancia del descanso en tales días.

Preces por España y por el Jefe del Estado

Art. VI. Conforme a las concesiones de Pío V y Gregorio XIII, los sacerdotes españoles diariamente elevarán preces por España y por el Jefe del Estado, según la fórmula tradicional y las prescripciones litúrgicas.

Presentación de Obispos

Art. VII. Para el nombramiento de Obispos continuarán rigiendo las normas del Acuerdo del 7 de junio de 1941.

Modificación de las circunscripciones diocesanas

Art. IX. Propone que se modifiquen las circunscripciones diocesanas para evitar que una Diócesis abarque territorios pertenecientes a diversas provincias civiles, y que se eliminen los enclaves.

El Estado se compromete a proveer a las necesidades económicas de las Diócesis que en el futuro se erijan, aumentando adecuadamente la dotación establecida en el art. XIX.

Modo de proveer los beneficios no consistoriales

Art. X. En la provisión de los beneficios no consistoriales se seguirán aplicando las disposiciones del Acuerdo estipulado el 16 de julio de 1946.

Erección de nuevas Parroquias

Art. XI. La autoridad eclesiástica podrá libremente erigir nuevas Parroquias, modificar los límites de las ya existentes y agruparlas; poniéndose de acuerdo con la autoridad del Estado

cuando esas medidas impliquen un aumento de contribución económica del Estado, por lo que se refiere a dicha contribución.

Capellanías y Fundaciones pías

Art. XII. La Santa Sede y el Gobierno regularán, lo antes posible, cuanto se refiere al régimen de Capellanías y Fundaciones pías.

El idioma español es admitido en la S. Congregación de Ritos

Art. XIII. La Santa Sede concede que el español sea uno de los idiomas admitidos para tratar las causas de beatificación y canonización en la S. Congregación de Ritos.

Inmunidades de los clérigos y de los religiosos

Art. XIV. Los clérigos y los religiosos no estarán obligados a asumir cargos públicos o funciones que, según las normas del Derecho Canónico, sean incompatibles con su estado.

Para ocupar empleos o cargos públicos necesitarán el «Nihil Obstat» de su Ordinario propio y el del Ordinario del lugar donde hubieren de desempeñar su actividad. Revocado el «Nihil Obstat», no podrán continuar ejerciéndolos.

Exención del servicio militar

Art. XV. Los clérigos y religiosos, ya sean éstos profesos o novicios, están exentos del servicio militar, conforme a los cánones 121 y 614 del Código de Derecho Canónico.

Al respecto, continúa en vigor lo convenido entre las Altas Partes contratantes en el Acuerdo de 5 de agosto de 1950 sobre jurisdicción castrense.

Los privilegios del fuero y de competencia

Art. XVI. Este último privilegio queda en el Concordato casi igual que en el can. 122 del *Códex*.

Por lo que respecta a los clérigos y religiosos, para cuyo emplazamiento ante un juez laico exige el can. 120, § 2 la licencia del Ordinario del lugar, «la Santa Sede consiente en que las causas contenciosas sobre bienes o derechos temporales en las cuales fueren demandados clérigos o religiosos sean tramitadas ante los Tribunales del Estado, previa notificación al Ordinario del lugar en que se instruye el proceso, al cual deberán también ser comunicadas en su día las correspondientes sentencias o de-

cisiones».

Por su parte, «el Estado reconoce y respeta la competencia privativa de los Tribunales de la Iglesia en aquellos delitos que exclusivamente violan una ley eclesiástica, conforme al can. 2198 del Código de Derecho Canónico».

La Santa Sede consiente en que las causas criminales contra los clérigos o religiosos por los demás delitos, previstos por las leyes penales del Estado, sean juzgadas por los Tribunales del Estado; pero exige que soliciten previamente el consentimiento del Ordinario del lugar en que se instruye el proceso, y que se le notifiquen al mismo los resultados de la instrucción y la sentencia definitiva.

Los clérigos y los religiosos podrán ser citados como testigos ante los Tribunales del Estado; pero si se tratase de juicios criminales por delitos a los que la ley señale penas graves deberá pedirse la licencia del Ordinario del lugar en que se instruye el proceso. Sin embargo, en ningún caso podrán ser requeridos, por los Magistrados ni por otras autoridades, a dar informaciones sobre personas o materias de las que hayan tenido conocimiento por razón del Sagrado Ministerio.

Libertad de la Iglesia para organizar colectas, etc.

Art. XVIII. La Iglesia puede libremente recabar de los fieles las prestaciones autorizadas por el Derecho Canónico, organizar colectas y recibir sumas y bienes, muebles e inmuebles, para la prosecución de sus propios fines.

Creación de un patrimonio eclesiástico

Art. XIX. La Iglesia y el Estado estudiarán, de común acuerdo, la creación de un adecuado patrimonio eclesiástico que asegure una congrua dotación del culto y del clero.

Mientras tanto el Estado, a título de indemnización por las pasadas desamortizaciones de bienes eclesiásticos y como contribución a la obra de la Iglesia en favor de la Nación, le asignará anualmente una adecuada dotación.

El Estado, fiel a la tradición nacional concederá anualmente subvenciones para la construcción y conservación de templos parroquiales y rectorales y Seminarios; el fomento de las Ordenes, Congregaciones o Institutos eclesiásticos consagrados a la actividad misional...

El Estado prestará a la Iglesia su colaboración para crear y financiar Instituciones asistenciales en favor del clero anciano, enfermo o inválido. Igualmente asignará una adecuada pensión a los Prelados residenciales que, por razón de edad o salud, se retiren de su cargo.

Exención de impuestos y contribuciones de índole estatal o local

Gozarán de ella, según el art. XX: *a*) las iglesias y capillas destinadas al culto, y los edificios y locales anejos destinados a su servicio o a sede de asociaciones católicas; *b*) la residencia de los Obispos, de los canónigos y de los sacerdotes con cura de almas, siempre que el inmueble sea propiedad de la Iglesia; *c*) los locales destinados a oficinas de la Curia diocesana y a oficinas parroquiales; *d*) las Universidades eclesiásticas y los Seminarios destinados a la formación del clero; *e*) las casas de las Ordenes, Congregaciones e Institutos religiosos y seculares canónicamente establecidos en España; *f*) los Colegios u otros Centros de enseñanza, dependientes de la Jerarquía eclesiástica, que tengan la condición de benéfico-docentes.

Están comprendidos en la exención los huertos, jardines y dependencias de los inmuebles arriba enumerados, siempre que no estén destinados a industria o a cualquier otro uso de carácter lucrativo.

Gozarán igualmente de total exención tributaria los objetos destinados al culto católico, así como la publicación de las instrucciones, ordenanzas, cartas pastorales, etc.

Están igualmente exentas de todo impuesto o contribución las dotaciones del culto y clero a que se refiere el art. XIX, y el ejercicio del ministerio sacerdotal.

Pero no lo están los demás bienes de entidades o personas eclesiásticas, así como los ingresos de éstas que no provengan del ejercicio de actividades religiosas propias de su apostolado.

Las donaciones, legados o herencias destinados a la construcción de edificios del culto católico o de casas religiosas o, en general, a finalidades de culto o religiosas, serán equiparados, a todos los efectos tributarios, a aquellos destinados a fines benéficos o benéfico-docentes.

Nombramiento de Comisiones diocesanas que velen por la conservación, reparación, etc., de templos, capillas y demás edificios eclesiásticos declarados monumentos nacionales, históricos o artísticos, etc.

Ocúpase de eso el art. XXI, y después de indicar a quiénes corresponde la designación de sus miembros y las atribuciones de las mismas, entre las cuales figura la de vigilar el cumplimiento de las condiciones establecidas por las leyes civiles y canónicas sobre enajenación y exportación de objetos de mérito histórico o de relevante valor artístico que sean propiedad de la Iglesia o que ésta tuviera en usufructo o en depósito, añade: La Santa Sede, consiente en que, caso de venta de tales objetos por subasta pública, a tenor de las normas del Derecho Canónico, se dé opción de compra, en paridad de condiciones, al Estado.

Y termina con esta prescripción: Las autoridades eclesiásticas darán facilidades para el estudio de los documentos custodiados en los archivos eclesiásticos públicos exclusivamente dependientes de aquéllas. Por su parte, el Estado prestará la ayuda técnica y económica conveniente para la instalación, catalogación y conservacióón de dichos archivos.

Inmunidad local

Art. XXII. Queda garantizada la inviolabilidad de las iglesias, capillas, cementerios y demás lugares sagrados, según prescribe el can. 1160 del Código de Derecho Canónico. E igualmente la de los Palacios y Curias Episcopales, Seminarios, casas y despachos parroquiales y rectorales y casas religiosas canónicamente establecidas.

Después indica las normas que deben observarse cuando la autoridad civil haya de entrar, ocupar temporalmente o expropiar dichos edificios y, finalmente, expresa la obligación de los respectivos Superiores eclesiásticos de velar por la observancia, en tales edificios, de las leyes comunes vigentes en materia de seguridad y sanidad pública.

El matrimonio canónico

Arts. XXIII y XXIV. El Estado le reconoce plenos efectos civiles, y reconoce también la competencia exclusiva de los Tribunales y Dicasterios eclesiásticos en las causas matrimoniales;

de forma que las sentencias, decisiones en vía administrativa y decretos emanados de las autoridades eclesiásticas en cualquier materia dentro del ámbito de su competencia, tendrán también efecto en el orden civil cuando hubieren sido comunicados a las competentes autoridades del Estado, las cuales prestarán, además, el apoyo necesario para su ejecución.

La Rota de Madrid y la Romana

Art. XXV. Confirma el privilegio concedido tocante a la primera; y en adelante siempre formarán parte de la segunda dos Auditores de nacionalidad española, que ocuparán las sillas tradicionales de Aragón y Castilla.

La enseñanza religiosa en los Centros docentes

Art. XXVI-XXVIII. En todos ellos, sean estatales o no, la enseñanza se ajustará a los principios del Dogma y de la Moral católicos.

Los Ordinarios ejercerán libremente su misión de vigilancia sobre ellos en lo que concierne a la fe, las buenas costumbres y la educación religiosa, pudiendo exigir que no sean permitidos o que sean retirados los libros, publicaciones y material de enseñanza contrarios al Dogma y a la Moral católica.

El Estado garantiza la enseñanza de la Religión Católica como materia ordinaria y obligatoria en todos esos Centros.

Por lo que a los profesores atañe, en las Escuelas primarias del Estado dicha enseñanza ordinariamente será dada por los propios maestros; en los Centros estatales de Enseñanza Media, por profesores sacerdotes o religiosos y, subsidiariamente, por profesores seglares nombrados por la autoridad civil a propuesta del Ordinario diocesano.

La enseñanza de la Religión en las Universidades y en los Centros a ellas asimilados se dará por eclesiásticos en posesión del grado académico de Doctor, obtenido en una Universidad eclesiástica, o del equivalente en su Orden, si se tratase de religiosos.

Todos esos profesores de Religión gozarán de los mismos derechos que los otros profesores y formarán parte del Claustro respectivo.

Serán removidos cuando lo requiera el Ordinario diocesano, a tenor del can. 1381 del *Códex*.

Los programas de Religión para las escuelas, tanto estatales como no estatales, serán fijados de acuerdo con la competente autoridad eclesiástica, y para la enseñanza de la misma no podrán ser adoptados más libros de texto que los aprobados por la autoridad eclesiástica.

Las Universidades del Estado, de acuerdo con la competente autoridad eclesiástica, podrán organizar Cursos sistemáticos, especialmente de Filosofía Escolástica, Sagrada Teología y Derecho Canónico...

Las autoridades eclesiásticas permitirán que, en algunas de las Universidades dependientes de ellas, se matriculen los estudiantes seglares en las Facultades Superiores de Sagrada Teología, Filosofía, Derecho Canónico, Historia Eclesiástica, etc., asistan a sus cursos... y en ellas alcancen los respectivos títulos académicos.

Radio y televisión

Art. XXIX. El Estado cuidará de que en las instituciones y servicios de formación de la opinión pública, en particular en los programas de radiodifusión y televisión, se dé el conveniente puesto a la exposición y defensa de la verdad religiosa por medio de sacerdotes y religiosos designados de acuerdo con el respectivo Ordinario.

Ayuda económica a los Seminarios y Universidades eclesiásticas y reconocimiento de sus grados

En cuanto al primer punto continuarán en vigor las normas del Acuerdo de 8 de diciembre de 1946; y en lo que atañe al segundo: Los grados mayores en ciencias eclesiásticas serán reconocidos, a todos los efectos, por el Estado y serán considerados título suficiente para la enseñanza, en calidad de profesor titular, de las disciplinas de la Sección de Letras en los Centros de Enseñanza Media dependientes de la autoridad eclesiástica, según dispone el art. XXX. Advierte asimismo que también procurará el Estado ayudar económicamente a las casas de formación de las Ordenes y Congregaciones religiosas, especialmente a las de carácter misional.

Derecho de la Iglesia a fundar Escuelas públicas y Colegios Mayores o Residencias Universitarias

Se lo reconoce el art. XXXI, y agrega que en lo tocante a las disposiciones civiles relativas al reconocimiento, a los efectos

civiles, de los estudios que en dichas Escuelas se realicen, el Estado procederá de acuerdo con la competente autoridad eclesiástica.

Asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas

Continuará regulándose conforme al Acuerdo del 5 de agosto de 1950, como advierte el art. XXXII.

Asistencia y formación religiosa en los Hospitales, etc.

Art. XXXIII. El Estado, de acuerdo con la competente autoridad eclesiástica, proveerá lo necesario para que en los Hospitales, Sanatorios, Establecimientos penitenciarios, Orfanatos y Centros similares se asegure la conveniente asistencia religiosa a los acogidos, y para que se cuide la formación religiosa del personal adscrito a dichas instituciones.

Igualmente procurará el Estado que se observen estas normas en los establecimientos análogos de carácter privado.

Acción Católica

Art. XXXIV. Las Asociaciones de la Acción Católica Española podrán desenvolver libremente su apostolado, bajo la inmediata dependencia de la Jerarquía eclesiástica, manteniéndose, por lo que se refiere a actividades de otro género, en el ámbito de la legislación general del Estado.

Derogación de las disposiciones contrarias a lo establecido en este Concordato

Art. XXXVI. Con la entrada en vigor de este Concordato se entienden derogadas todas las disposiciones contenidas en Leyes, Decretos, Ordenes y Reglamentos que, en cualquier forma, se opongan a lo que en él se establece.

* * *

Tal es, en resumen, el contenido de este Concordato, que desde muchos puntos de vista podemos calificar de *modelo de Concordatos*.

«Me atrevería a decir—afirmaba el Sr. Ministro de Asuntos Exteriores—que se trata de un Concordato de nuevo cuño. Una gran parte de los Concordatos, el nuestro de 1851 entre ellos, eran verdaderos tratados de paz. Concertados tras un período

de lucha o de persecución religiosa, tenían algo de armisticio entre potencias beligerantes, cuando no de amnistía, por parte de la Iglesia, de los agravios y depredaciones sufridos. Por el contrario, el nuevo Concordato, preparado sosegadamente durante un período de colaboración perfecta, acaso sin precedente en nuestra Historia, es como la sistematización jurídica de un régimen casi ideal de relaciones entre la Iglesia y el Estado, como corresponde al sistema de colaboración perfecta entre ambas potestades que instauró en nuestra Patria el Movimiento Nacional».

«En este Concordato—agrega—, el Estado español le brinda y, a la vez, le pide a la Iglesia Católica una colaboración abierta y decidida en bien de la Religión y en servicio de los intereses espirituales del pueblo».

En forma parecida se expresaba «L'Osservatore Romano" en su editorial del 28 de agosto de 1953, donde, tras algunas observaciones históricas, afirmaba que la «peculiar característica del presente Concordato la constituye el hecho de que el mismo, contrariamente a lo que suele suceder con frecuencia, no ha sido estipulado para poner fin a un estado de discordia o para cerrar un período de tensión, sino más bien para corroborar y estabilizar una situación de hecho ya existente.

Las negociaciones en torno al Concordato, ahora felizmente terminadas, más que introducir una nueva ordenación en las relaciones entre la Santa Sede y España, sancionan y reflejan, incluso mejorándolo, lo actualmente vigente.

El Estado reafirma en el Concordato aquellos sólidos principios que constituyen la base de la prosperidad de la familia y de la nación: pleno reconocimiento del matrimonio canónico, educación cristiana de la juventud y libertad para la Iglesia en el desarrollo de su apostolado. Por otra parte, la Santa Sede confirma—aunque con las adaptaciones que requieren las actuales contingencias—privilegios tradicionales que han sido concedidos a España a lo largo de los siglos».

Y nuestro Caudillo, en su Mensaje a las Cortes—que arriba hemos mencionado—, expresión genuina de los sentimientos de un gobernante netamente católico, entre tantas otras cosas que, aun lamentándolo, no trasladamos aquí por no extendernos de-

masiado, dice: «Para las naciones católicas las cuestiones de la fe pasan al primer plano de las obligaciones del Estado.

La salvación o la perdición de las almas, el renacimiento o la decadencia de la fe, son problemas capitales ante los que no puede ser indiferente.

Por eso el Concordato no podemos juzgarle haciendo abstracción de nuestra fe católica por la mentalidad errónea de los Estados laicos o aquellos viejos conceptos liberales, de regateo entre potestades extrañas con aspectos de tregua o transacción entre enemigos.

Si en el Concordato que hemos concertado servimos a los fines trascendentales de la Iglesia de Cristo, con él nos servimos a nosotros mismos y al bien espiritual de nuestras almas.

Preparado, en ambiente de sosiego, durante un largo período de armonía, estamos ante uno de los singulares casos de la historia en que un Concordato no presenta el carácter de un armisticio, ni una componenda transaccional, ni de un estatuto de garantías mínimas. Nos hallamos ante un pacto que consagra una amistad firme y probada y que asegura una colaboración cordial en marcha.

Así el Concordato puede ser calificado de «íntegro» por su fidelidad a los principios del derecho público cristiano y a la tradición nacional, como corresponde al modo de ser del católico español... puesto que abarca todas las materias en que pudiera haber interferencias entre las potestades civil y eclesiástica y las aborda y resuelve con precisión y claridad».

Quiera Dios que todos contribuyamos en la forma debida para que los acuerdos tomados en este Concordato produzcan los correspondientes frutos.

III

EL AÑO MARIANO

Con motivo de cumplirse el primer centenario de la definición del dogma de la Inmaculada Concepción ordenó Pío XII la celebración del Año Mariano en todo el mundo por su Encíclica *Fulgens corona gloriae*, que lleva la fecha del 8 de septiembre de 1953 (8).

(8) A. A. S., 45 (1953), 577-592.

Muchas cosas desea el Papa conseguir en este Año Mariano, del 8 de diciembre de 1953 hasta la misma fecha del 1954. Mencionemos algunas. En primer lugar desea, como es natural, que aumente la devoción de los fieles a la Santísima Virgen, y para lograrlo deben meditar con afecto el insigne privilegio de su inmaculada concepción. Desea también que se le tribute culto especial durante ese tiempo, que se ponga particular empeño en imitar sus virtudes para que nuestras costumbres las reflejen lo más exactamente posible, y que aprovechemos tan favorable coyuntura para obtener de ella gracias abundantes a fin de remediar las múltiples necesidades que la humanidad experimenta en los tiempos tan difíciles por que atravesamos.

A fin de que más fácilmente y con mayor abundancia se alcancen tan saludable frutos, quiere Su Santidad que en todas las Diócesis se pronuncien sermones y conferencias aptos para que se conozca mejor este capítulo de la doctrina cristiana, se aumente la fe del pueblo y se inflame cada vez más la devoción a la Madre de Dios, y esto les sirva de estímulo para seguir con prontitud y alegría las huellas de nuestra Madre celestial.

Y puesto que en todos los lugares donde florece la religión cristiana se encuentra una capilla, o por lo menos un altar en que se expone una imagen de la Virgen a la veneración del pueblo fiel, es voluntad del Papa que acudan allí numerosas multitudes y eleven a nuestra dulcísima Madre oraciones no sólo privadas, sino también públicas.

Y allí donde—como sucede en casi todas las Diócesis—hay un templo en el cual la Virgen, Madre de Dios, es venerada con singular devoción, ansía que acudan a él en determinadas fechas del año piadosas muchedumbres de peregrinos haciendo públicas y espléndidas manifestaciones de su común fe y amor a la Santísima Virgen.

Muchas son, en verdad, las gracias que en las presentes circunstancias deben todos pedir a la Santísima Virgen. Ante todo hemos de suplicarle que cada día nuestras costumbres, con el auxilio de la divina gracia, estén más en armonía con los preceptos cristianos, ya que la fe sin obras es muerta.

Pídasele con insistencia que la juventud magnánima y bizarra crezca pura y robusta y no permita que la flor lozana de su edad

se inficcione con el aire corrompido de este siglo ni se marchite con los vicios.

Supliquen todos con voz unánime que la edad viril y la provecta sobresalgan por su honradez y fortaleza cristianas; que los hogares resplandezcan por una fe íntegra, florezcan con una descendencia recta y santamente educada y se robustezcan por la concordia y mutua ayuda.

Pidan, finalmente, que los ancianos se regocijen con los frutos de una vida bien empleada, de suerte que cuando les llegue el término de su carrera, la conciencia no les atormente con ningún remordimiento, temor ni pesadumbre; de nada tengan que avergonzarse, antes bien experimenten una firme confianza de que recibirán en breve el premio de sus trabajos.

Eleven también súplicas fervientes a la Divina Madre pidiéndole pan para los hambrientos, justicia para los oprimidos, patria para los que sufren en el destierro, techo para los que de él carecen, libertad para quienes injustamente están privados de ella...

De un modo especial desea el Papa que durante el Año Mariano se pida con instancia que la Iglesia Católica pueda gozar en todas partes de la libertad que le es debida, etc., etc.

A estas comunes oraciones recomienda que se añadan obras de penitencia...

Y, por último, encarga implorar de la Santísima Virgen la paz y concordia para todos.

* * *

Favores espirituales concedidos con ocasión del Año Mariano

Por Decreto de la S. Penitenciaría del 11 de noviembre de 1953 (9) concedió Pío XII los siguientes favores espirituales, valederos durante dicho Año: I. Indulgencia plenaria que todos los fieles pueden ganar cuantas veces, habiendo confesado y comulgado, visiten devotamente cualquier iglesia, o capilla en los lugares de Misiones, edificadas en honor de la Virgen María, y rueguen por las intenciones del Sumo Pontífice, los días 8 de diciembre de los años 1953 y 1954, principio y fin del Año Mariano, e igualmente en las fiestas de la Natividad, Anunciación, Purificación, Siete Dolores y Asunción de la Santísima Virgen. II. Pueden ganar también indulgencia plenaria, cumpliendo las

(9) A. A. S., 45 (1953), 696-697.

referidas condiciones, todos los sábados del Año Mariano y cuantas veces acudan a dichos templos en peregrinaciones colectivas. III. Pueden asimismo los fieles, con las mencionadas condiciones, ganar indulgencia plenaria asistiendo devotamente a alguna función sagrada que se celebre en honor de la Santísima Virgen ; pero si lo hacen sólo con corazón contrito (sin haber confesado y comulgado), pueden ganar una idulgencia parcial de diez años. IV. Concede a los Obispos residenciales la facultad de dar la Bendición Papal con indulgencia plenaria los días primero y último del Año Mariano en la Misa de Pontifical. V. Todos los altares dedicados a la Virgen María serán privilegiados en favor de un alma del purgatorio a la que se apliquen las Misas en ellos celebradas por cualquier sacerdote. VI. Dondequiera que haya un Santuario en el cual se dé culto a la Santísima Virgen con singularísima devoción, y al que suele acudir muchedumbre de fieles, aun de lugares remotos, en piadosas peregrinaciones, además de todas las gracias espirituales arriba enumeradas, puede ganarse allí indulgencia plenaria no sólo todos los sábados, mas también los restantes días del Año Mariano, con tal de confesar, comulgar, visitar devotamente dicho Santuario y rezar a intención del Sumo Pontífice.

Misa votiva en honor de la Inmaculada Concepción

El 29 de noviembre de 1953 publicó la S. Congregación de Ritos un Decreto, por orden del Papa, concediendo que, durante el Año Mariano, se pueda celebrar una Misa votivo-privada, cantada o rezada, de la Inmaculada Concepción, todos los sábados en los que no ocurran fiestas dobles de primera o segunda clase, ni una feria, vigilia u octava privilegiadas de primero o de segundo orden, ni fiestas, vigilias u octavas de la Santísima Virgen, siempre que, además, se celebre algún ejercicio piadoso en honor de la Virgen María (10).

Misa por la noche el día 7 de diciembre

Por Decreto de la S. Congregación de Sacramentos, de 26 de noviembre de 1953, quedaron facultados los Ordinarios de lugar para conceder que en las iglesias, catedrales, colegiatas, conventuales, parroquiales, e igualmente en las principales iglesias y

(10) A. A. S., 45 (1953), 819.

oratorios, incluso los encomendados a los religiosos, especialmente en los Santuarios Marianos y en las iglesias dedicadas a la Santísima Virgen, a las que suele acudir mucho concurso de pueblo, exceptuados los oratorios domésticos, media hora después de la media noche que corre entre los días 7 y 8 de diciembre de los años 1953 y 1954, se pueda celebrar *una Misa,* aun solemne, en la cual, o inmediatamente después de terminarla, se permite a los fieles que se hallen convenientemente dispuestos, recibir la sagrada comunión, guardando el ayuno desde media noche.

Pueden conceder eso los Ordinarios con tal que se celebren funciones sagradas en honor de Dios y de la Santísima Virgen Inmaculada para implorar los excelentes beneficios consignados en la Encíclica *Fulgens corona,* por espacio de dos horas al menos. Se cuenta en ese tiempo el empleado en la celebración de la Misa. Es preciso cumplir todo lo demás que según derecho debe observarse, y se pondrá cuidado en precaver todo peligro de irreverencia y profanación (11).

IV

DUDAS RESUELTAS POR LA COMISION ENCARGADA DE REDACTAR EL CODIGO DE DERECHO CANONICO ORIENTAL

A) El 8 de enero de 1953 interpretó auténticamente, dicha Comisión, el can. 85 del Derecho matrimonial, y los cánones 72, § 1, n. 6, y 151, § 1 del Derecho judicial oriental.

a) En virtud de la primera interpretación, el sacerdote latino que asiste legítimamente al matrimonio de una parte católica del rito oriental con otra acatólica, bautizada o no, debe cumplir lo dispuesto por el can. 1102, § 2 del Código de la Iglesia latina, en vez del can. 85 del derecho matrimonial de los orientales.

En cambio, el sacerdote oriental que asiste legítimamente al matrimonio de una parte católica del rito latino con otra acatólica, bautizada o no, deberá observar lo establecido por el can. 85 del derecho oriental, no lo del can. 1102 del Código latino.

b) Conforme a la interpretación auténtica referente al canon 72, § 1, n. 6, del derecho judicial de los orientales, el tribunal

(11) A. A. S., 45 (1953), 808.

de apelación que debe ser designado «por los Patriarcas de las partes en la causa pertenecientes a ritos diversos», se ha de constituir por los Patriarcas de los litigantes mediante un decreto único para todas las causas de apelación, no por sendos decretos para cada una de las causas.

Las palabras de este canon, que pusimos entre comillas, deben aplicarse a todos los Patriarcas de los fieles cuyos Jerarcas, a tenor del can. 39, § 1, han convenido en constituir un tribunal único.

c) Según la interpretación auténtica del can. 151, § 1, las palabras del mismo: «en cualquier lugar de su eparquía», se entenderán de este modo: puede el Obispo, por sí o por otro, dentro de los límites de su territorio, poner válida y lícitamente un acto de potestad judicial aun en los lugares que pertenecen a la jurisdicción exclusiva de otro rito, siempre que obtenga el consentimiento expreso del Jerarca de aquellos lugares.

Esta interpretación no es declarativa, sino extensiva (12).

B) El 3 de mayo de 1953, la misma Comisión interpretó auténticamente los cáns. 18, § 2; 31; 32, § 5; § 2; 86, § 1, n. 2; 88, § 3, del Derecho matrimonial oriental.

En virtud de tales interpretaciones:

a) Tocante al can. 18, § 2, el Jerarca del lugar, en cuya eparquía se celebra el matrimonio, puede dispensar de las proclamas matrimoniales a los contrayentes que están sometidos a la misma ley, pero que pertenecen a rito diverso, con tal que sea Jerarca propio del que necesita la dispensa.

En cambio, dicho Jerarca no puede dispensarlas cuando los contrayentes pertenecen al rito del mismo, pero no es Jerarca propio de ellos.

b) No concuerda del todo el can. 31 del Derecho Oriental con el can. 1042 del Código latino respecto de los impedimentos matrimoniales de grado mayor y menor, y ese fué el motivo de que surgiera la duda sobre cómo se había de interpretar el can. 31 del Derecho Oriental. La mencionada Comisión declaró que en cada caso se ha de juzgar que el impedimento pertenece al grado que le coresponda en armonía con la disciplina por la que se rige el Jerarca que haya otorgado la dispensa.

(12) A. A. S., 45 (1953), 104-105.

c) Por las palabras del can. 32, § 5: «debe pedirse la dispensa (de los impedimentos matrimoniales) al Jerarca del varón», no se excluye que el Jerarca de la mujer pueda dispensar válidamente el impedimento que sólo a ésta liga.

Y añadió que lo dispuesto por dicho can. 32, § 5, se ha de aplicar cuando los contrayentes, que son del mismo rito, pertenecen a eparquías de rito diverso.

d) En cuanto a la *forma de celebrar el matrimonio,* a los requisitos exigidos para la validez por el can. 1094 del *Códex*, el Derecho Oriental, en el can. 85, § 1, añade que se contraigan «ritu sacro». En el § 2 de este mismo canon dice en qué consiste el «rito sagrado», por estas palabras: Sacer censetur ritus, ad effectum de quo in § 1, ipso interventu sacerdotis adsistentis ac benedicentis.

Interrogada la Comisión acerca del alcance de esta última palabra «benedicentis», declaró que para cumplir lo en ella dispuesto no se requiere un determinado rito litúrgico, sino que basta la simple bendición.

e) Al enumerar las condiciones para que el párroco y el Ordinario local asistan válidamente al matrimonio, el *Códex* advierte que solamente lo pueden hacer dentro de los confines de su teritorio; *en el cual asisten válidamente a los matrimonios no sólo de sus súbditos, sino también de los que no lo son* (canon 1095, § 1, n. 2).

El Derecho Oriental, en el can. 86, § 1, n. 2, se expresa del siguiente modo: El párroco y el Jerarca del lugar asisten válidamente al matrimonio, solamente dentro de los confines de su territorio, «sean o no los contrayentes súbditos suyos, con tal que pertenezcan a su rito».

Se dudó si estas últimas palabras, que pusimos entre comillas, comparándolas con las que hemos subrayado del can. 1095, se debían interpretar en el sentido de que el párroco y el Jerarca del lugar, de rito oriental, pueden asistir válidamente al matrimonio de dos fieles del rito latino; y, a su vez, si el párroco y el Ordinario local de rito latino pueden asistir válidamente al matrimonio de dos fieles del rito oriental.

La respuesta de la Comisión fué negativa. Por tanto, en ninguno de ambos Derechos se requiere, para la validez del matrimonio, que los contrayentes sean súbditos del párroco o del Or-

dinario que asisten al matrimonio, con tal que lo hagan dentro del propio territorio ; pero es necesario que pertenezcan al rito de ellos.

f) Lo dispuesto por el can. 88, § 3, del Derecho Oriental, en cuya virtud «los matrimonios de católicos de rito mixto han de celebrarse conforme al rito del varón y ante el párroco de éste, abroga lo establecido en el can. 1097, § 1 del *Códex*, según el cual «los matrimonios de católicos de rito mixto deben celebrarse en el rito del varón y ante el párroco de éste, *si otra cosa no está determinada por derecho particular*»

El Derecho Oriental abroga, por consiguiente, lo que se contiene en la última cláusula subrayada.

Fr. Sabino Alonso, O. P.

NOTAS CRITICAS

P. Nazario de Santa Teresa, O. C. D.: *Filosofía de la Mística. Análisis del pensamiento español.* Madrid, Ediciones «Studium de Cultura», 1953, págs. 493.

El título de la obra parece querer imitar el de otra, similar, de Stolz, que corre entre nosotros: *Teología de la Mística.* Como hay una Teología de la Mística, así aquí se intenta construir una filosofía de la Mística.

Es difícil resumir el contenido de este libro, amplio y difuso, y no pretendemos hacerlo. En realidad, habla de todo y de todos: Historia, literatura, arte, filosofía, teología, escritores españoles y extranjeros, filósofos, teólogos, místicos, etc.; todo desfila por esta obra rebosante de erudición, mucha erudición, bien o mal traída, de primera o segunda mano. Por sus páginas van pasando ideas y juicios de Ortega Gasset, de Unamuno, Sanz del Río, Canalejas, Jung, Kant, Amor Ruibal, Bataillon y decenas de otros, sobre la mística, filosofía y mil cosas más, alternando con textos y doctrinas de Santo Tomás y teólogos clásicos, San Juan de la Cruz, Santa Teresa y numerosos escritores e historiadores místicos. Y no le faltan a la obra interés, amenidad y otras cualidades literarias, pues está escrito con soltura, desenfado y mucho afán de modernidad.

Lo que falta en ella, eso sí, es lo propio de una filosofía: Orden lógico, sistematización, rigor en las ideas y claridad en la exposición, son las notas que más brillan por su ausencia. Sólo en la primera parte, *Filosofía y Mística española,* se habla propiamente de filosofía en general y se sostiene, desde luego, que la Mística es filosofía en su sentido más propio; no sólo que incluya una filosofía, o que los místicos hayan profesado o ela-

borado su filosofía, sino que ella misma es filosofía y la más alta, porque contiene y nos da las fuentes mismas de toda Filosofía y de la Verdad más pura, aunque sus experiencias trascienden a toda filosofía y no se pueden encerrar en uno u otro sistema filosófico. Y por descontado que la verdadera Filosfía española es la que se encuentra en los autores místicos, máxime en San Juan de la Cruz y Santa Teresa, que para el autor son, sin más, la Mística española y la expresión propia de la Mística en general.

En rigor, la verdadera intención y tema de la obra no es hablar de la Filosofía de la Mística en general, sino ilustrar filosófica, literaria y teológicamente, y enaltecer la doctrina mística de los dos grandes Doctores, máxime de San Juan de la Cruz.

De ahí el paso a la segunda parte: *Método hacia San Juan de la Cruz*. Si ella pretende extraer y darnos una síntesis de lo que es esta tan ensalzada filosofía del santo, menguada y pobre idea es la que sacamos de la misma. Porque este resumen se reduce a un poco de psicología, en que se trata de ilustrar el sentido e interpretación de los diversos términos y fórmulas bajo los cuales nombra San Juan de la Cruz *el alma*, cerca de dos mil veces, en sus escritos. Unas breves conclusiones y corolarios con afirmaciones muy generales sobre lo que es el alma, como principio sustancial de la vida en el hombre, con sus partes sensitiva y espiritual, quieren recoger el meollo y quintaesencia de esta doctrina.

La tercera parte: *Entrevistas históricas*, que abarca más de la mitad de la obra, ofrece un contenido tan vario y pintoresco como el título, aunque predomina el material teológico y de historia de la mística. Se consideran primero los precedentes, fuentes o aproximaciones de la doctrina sanjuanista; de los filósofos Platón sobre todo, Aristóteles, pitagóricos, neoplatónicos, habrían influído en él. De los Padres, en San Juan de la Cruz, al parecer, dominan elementos de San Gregorio Niseno, Evagrio y sobre todo San Agustín, pues el alma del solitario de Duruelo sería de corte plenamente agustiniano y su doctrina reflejaría todos los grandes caracteres y principios que ha destacado Gilson como esenciales en el agustinismo. De los teólogos, el pseudo-Dionisio, los Victorinos, Ruisbroeck, Taulero, Gerson, y máxime San Buenaventura y Baconthorp habrían influído y

remansado la corriente de sus ideas en los escritos sanjuanistas. Todos menos Santo Tomás, que, al parecer, ni tiene doctrina mística coherente, ni su aristotelismo tiene que ver con la mística del Santo, sino más bien le es opuesto; prefiere el autor encontrar aproximaciones de la «ontología de la experiencia» sanjuanista-teresiana en las filosofías de Leibniz, Malebranche, Gratry, Kant, Hegel y el existencialismo, que no en la filosofía tomista.

Esta parte también encierra una historia de las tendencias ideológicas e históricas que se dibujaron en la Reforma carmelitana ya desde Santa Teresa. La una, estaría representada por Gracián, de educación jesuítica, ecléctico, platonizante, voluntarista, de espíritu abierto a todo lo moderno y a las buenas letras; el P. Doria, educado por los dominicos y de seria formación tomista, representaría la segunda. El autor se lamenta de que hubiera triunfado esta postura, al expulsar Doria a Gracián de la Orden, y sostiene que el tomismo que se impuso en la misma con sus magníficos representantes, Juan de Jesús María y los Salmanticenses, es antitradicional en ella, siendo más conforme con la tradición mística de los fundadores la posición contraria.

Por si es poco renegar del tomismo tradicional carmelitano, podemos recoger algunos juicios y apreciaciones que hemos leído dispersos en esta parte acerca de las relaciones entre Teología y Mística. Desde luego, se afirma que la Mística es teología y lo más alto de toda la teología, pues ella debe presidir todo lo teológico, como experiencia de lo sobrenatural, que nos trae una certeza más grande que la certeza teológica. Pero ella es por naturaleza *asistemática* y no puede aliarse con sistemas y escuelas teológicas, puesto que las trasciende. Y por ser ultrasistemática no ha sido bien tratada por ningún sistema teológico, en especial por sistemas que históricamente se le han opuesto (p. 364). Estos sistemas parecen ser el tomismo, «el menos llamado a explicar el conjunto místico» y el intelectualismo, y más generalmente la escolástica, montada sobre *la noción del ser* y la Filosofía del ser, que es antimística, ya que por fuerza ha de distinguir diversos modos de ser, y la mística es algo que trasciende los modos del ser y es superación de toda filosofía (p. 444). Una cierta oposición entre mística y escolástica, con el consiguiente desprecio para la teología escolástica y su intelectualismo, son ideas decla-

radas y sobre todo latentes a lo largo de toda la obra. Por otra parte, el autor adopta y muchas veces aprueba, como siendo la propia de la mística, la teoría de Baconthorp y el nominalismo de que el alma no se distingue realmente de las potencias, ni éstas entre sí, ni la sustancia espiritual de sus accidentes. El alma es realidad puramente simple, y esas facultades, virtudes y actividades son manifestaciones suyas, distintas sólo funcionalmente de su esencia. ¿Tampoco se distinguirían la gracia, las virtudes y actos sobrenaturales de ella? Pero esta consecuencia ya sería herejía declarada.

Y no faltan, entre mil apreciaciones ligeras, afirmaciones que revelan ignorancia crasa de filosofía y teología; v. gr., que para Aristóteles y Santo Tomás el entendimiento agente sería el hábito de los primeros principios; que la Escolástica aún tiene sin empezar a desarrollar la doctrina sobre los modos del ser y la de los hábitos; que la cuestión en torno a la moción de Dios y eficacia de la gracia está paralizada e inmóvil, siendo los dos sistemas, tomista y molinista, igualmente nebulosos y ambiguos. Con otras lindezas por el estilo.

Algunas de esas afirmaciones y tendencias con otras dispersas en la obra, las juzgamos realmente graves y que caen dentro de las doctrinas y actitudes reprobadas en los documentos pontificios, sobre todo en la Encíclica *Humani Generis*, a la que cita y se remite sin embargo el autor en su prólogo queriéndose escudar en ella. Desde el punto de vista científico, reputamos el libro como obra de puro dilettantismo, en que no se aborda ni se expone, ni menos se resuelve seriamente, ningún problema filosófico o teológico-místico; en que además no se tiene en cuenta el rigor de los estudios e investigaciones actuales, máxime extranjeros, sobre mística, y sí casi exclusivamente toda la literatura ditirámbica, tan opulenta entre nosotros, compartida por católicos y descreídos, máxime desde el punto de vista literario, sobre la mística española y sus dos grandes doctores San Juan de la Cruz y Santa Teresa.

Por ello, creemos, estas páginas sólo se prestarán a sembrar el confusionismo sobre problemas tan altos y delicados. No pensamos que se haga un buen servicio ni se contribuya a un mayor conocimiento de las magníficas doctrinas de San Juan de la Cruz y Santa Teresa por ir respaldadas y apoyadas con citas y textos

de Ortega, Unamuno, Krause y Sanz del Río, Malebranche, Gratry, Kant, con otro centón de huera erudición culturalista, que con ser explicadas y amorosamente estudiadas y recomendadas por la buena teología tomista, al modo como lo hacían Juan de Jesús María y los Salmanticenses, y en nuestro tiempo, el P. Arintero, Garrigou-Lagrange y otros.

Y dudamos mucho que tradición y modernidad se conjuguen en la herencia mística carmelitana en esa trayectoria de ecléctico culturanismo filosófico-literario, que no más bien en una investigación sana y moderna, con recto criterio teológico tomista, de sus eternas experiencias de lo divino.

Fr. T. Urdanoz, O. P.

J. F. Peifer: *The Concept in Thomism*. 8.°, 225 pp. Bookman Associates Inc. 42 Broadway, New York, 1952. Precio: 4 dollars.

Bella tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía de River Forest (Illinois) de los Padres Dominicos de la Provincia de San Alberto Magno, de los Estados Unidos de América del Norte. Su autor es sacerdote de la Archidiócesis de Milwaukee.

Un capítulo preliminar plantea el problema de la esencia de nuestro conocimiento, y recoge sintéticamente las soluciones principales que se le han dado por Descartes y sus secuaces de una parte, y por Santo Tomás y los tomistas de otra.

Seguidamente, en capítulos sucesivos, investiga y expone la naturaleza del conocimiento en general; la existencia, naturaleza y función de la especie impresa, deteniéndose particularmente en explicar la génesis de la especie sensible e inteligible; la naturaleza y función de la especie expresa o concepto formal, subrayando sus diferencias respecto de la especie impresa, y concluye exponiendo la naturaleza del concepto objetivo, con sus diferencias del concepto formal.

Exposición clara, documentada y ordenada. Además de Santo Tomás, se han aducido sus comentaristas, particularmente Cayetano y Juan de Santo Tomás entre los antiguos, y Maritain

entre los modernos. La lista se pudiera haber extendido con provecho a Capréolo, a Javelli, a Báñez y a Navarrete: al primero, sobre todo.

Todo ello permite concluir al autor que la doctrina tomista del conocimiento, a la vez inmanente y trascendente, es incomparablemente superior y más filosófica que la de Descartes y la de Kant.

Un índice alfabético de nombres y de cosas facilita grandemente su manejo.

R.

A. Marc, S. J.: *Dialectique de l'affirmation. Essai de Métaphysique réflexive*. 8.°, 732 pp. Bruselas, L'Edition Universelle, 53, rue Royale (Col. Museum Lessianum), 1952. Precio: 450 frs. belgas.

El P. Marc continúa la publicación de sus interesantes obras de filosofía reflexiva. Después de sus dos volúmenes de *Psicología reflexiva,* he aquí el imponente tomo de *Metafísica reflexiva* o *Dialéctica de la afirmación*. A esta Dialéctica del ser, seguirá la *Dialéctica del obrar,* que ya está en prensa; y luego *El Ser y el Espíritu,* que tiene en preparación.

Para escribir la obra que ahora reseñamos estaba el autor especialmente preparado, como lo muestra su anterior monografía sobre *L'idée de l'Etre chez saint Thomas et dans la Scolastique Postérieure* (París, 1933).

No es un manual ni un curso de Metafísica. Tampoco es una vulgarización de la metafísica tradicional y cristiana. Es más bien un diálogo sincero y cordial de la metafísica tomista con la metafísica moderna, particularmente de lengua francesa. Diálogo comprensivo y simpatizante, que gira todo él en torno al ser y sus propiedades trascendentales, a las divisiones del ser y a las categorías.

No todo lo que dicen los modernos es falso y rechazable. Desde distintos puntos de vista y bajo terminología diversa, coinciden en muchas cosas con la verdadera metafísica. Hegel, Lachelier, Hamelin, Bergson, Blondel, Heidegger y sobre todo Louis Lavelle, intervienen en la discusión.

Por otra parte, tampoco es valedero ni aceptable todo lo que dijeron los metafísicos escolásticos. Escoto tenía muchos fallos, siendo quizá el mayor su doctrina de la univocidad del ente. Suárez también los tiene. Su idea del ente está más cerca de Escoto que de Santo Tomás. Admite verbalmente la analogía del ente, pero concibe su abstracción a la manera de la abstracción total de los unívocos o universales propiamente dichos. De esa suerte, el concepto del ser se vacía de todo contenido verdaderamente real, y queda reducido a un nombre común o poco más. Bajo fórmulas idénticas o parecidas a las de Santo Tomás, está latente una concepción metafísica completamente diversa. La variedad de seres no está contenida en la idea propia del ente: prescinde totalmente de ellos y no los contiene más que potencialmente, al modo del género respecto de sus especies. La idea del ente es al mismo tiempo la indeterminación pura y la determinabilidad pura, como si fuera el género supremo de todos los entes.

La negación de la distinción real de esencia y existencia en todo ser finito, lo mismo que la negación de la analogía de proporcionalidad propia, acaban de situar a Suárez en las fronteras del escotismo. Uno y otro vienen a disgregar y oponer el concepto y el juicio, sobre todo el afirmativo. El juicio es del ser existente; el concepto prescinde de toda existencia. Antinomia radical, que se traduce en una oposición fundamental entre el concepto y la realidad.

Muy otra es la metafísica de Santo Tomás y de Cayetano. El ente no prescinde total y perfectamente de sus modos y variedades. Los contiene implícitamente y como envueltos en él, pero en acto y no en pura potencia. El ser como esencia dice relación trascendental a la existencia. Su analogía es principalmente de proporcionalidad propia. En todo ser creado, esa proporcionalidad es de potencia a acto. La esencia y la existencia se distinguen realmente en los seres creados. El concepto, pues, de ente no prescinde totalmente de la existencia, sino que la incluye como postulada y exigida por la esencia. Entre el concepto y el juicio del ente hay perfecta coherencia y armonía. El objeto de la Metafísica no es el ente como nombre, según decían Escoto y Suárez, sino el ente como participio. Metafísica realista, no meramente nominalista.

Por eso la Metafísica de Escoto y de Suárez no sirve para dar valor a esta ciencia, ni para dialogar con los filósofos modernos con garantía de éxito: al contrario, la Metafísica de Santo Tomás y de Cayetano sirve cumplidamente para ambas cosas. Coherente y valedera en sí misma, es perfectamente capaz de asimilar los fragmentos de verdad contenidos en los filósofos modernos y de sanar sus desvaríos.

Tal es el sentido profundo y la intención de esta hermosa obra del P. Marc. Estamos muy lejos de aquella otra famosa obra del P. Fuetscher, *Acto y Potencia*, que algunos consideran como la última palabra de la Metafísica. En realidad, ni la primera ni la última.

La *Dialéctica de la Afirmación*, del P. Marc, es una obra comprensiva y constructiva que hará gran fruto en las inteligencias ávidas de verdad. Dos índices alfabéticos, de nombres propios y de materias, facilitan grandemente su manejo. La impresión correctísima y la presentación elegante a que nos tiene acostumbrados *L'Edition Universelle*, contribuirá a hacer más agradable su lectura.

S.

F. Leni di Spadafora: *La Filosofía dell'approssimazione*. 8.° gr., 112 pp. Padova, Cedam, 1952. Precio: 1200 liras.

El autor continúa y completa en esta nueva obra las ideas que ya había expuesto en otra precedente sobre *La conoscenza come approssimazione* (Cedam, 1951).

Esta aproximación, como subraya Spadafora, no es sólo entre nuestro conocimiento y la realidad de las cosas, sino también entre los diversos sistemas filosóficos, tales como el criticismo kantiano, el idealismo de Hegel o de Gentile y el realismo de Aristóteles y de Santo Tomás. No hay verdad absoluta en el humano conocimiento; tampoco hay verdad ni falsedad completa en los distintos sistemas filosóficos. Todo es relativo y aproximado, según el punto de vista desde que se mire o el lado del objeto que se considere. Es el *parcialismo* de Ottaviano, con quien en realidad coincide Spadafora, según confesión propia.

Para conseguir este acercamiento, ha necesitado hacer mutilaciones en unos y en otros, juntamente con un trasiego de sus fórmulas y de sus terminologías respectivas. Método arriesgado, porque se presta a una equivocación continúa, ya que cada filosofía tiene sus términos técnicos inconfundibles e incambiables. Y se agrava todavía este inconveniente con el uso desmesurado de neologismos que no sólo afean la tersura y belleza de la lengua toscana, sino que involucran el pensamiento filosófico.

Cita con frecuencia y con respeto a Santo Tomás, pero no le conoce bien. No sé por qué debiera suprimirse de su filosofía la distinción entre alma y facultades, y entre unas facultades y otras. Mantener esa distinción, lo mismo que entre potencias y hábitos operativos, y entre ambos y sus operaciones respectivas, no sólo no complica las cosas, sino que es la única manera racional y filosófica de explicarlas debidamente.

Tampoco es exacto que en el acto beatífico se dan vaivenes o variaciones, como afirma el autor (p. 56-57): respecto de la divina esencia vista cara a cara, no se da vaivén alguno, como no se da en la eternidad, que es la medida propia de su duración.

Por otra parte, un relativismo o aproximativismo total de todos nuestros conocimientos es no solamente falso y contra la experiencia—la verdad y objetividad de los primeros principios, como el de contradicción, el de identidad, el de razón suficiente y el de causalidad, es absoluta e invariable (cf. De Veritate, 16, 2 c; Summa theol., I-II, 94, 2, 4-6)—, sino también contra la enseñanza de la Iglesia en la reciente Encíclica *Humani generis*, de Pío XII, ed. de LA CIENCIA TOMISTA, 78 (1951), p. 325-327.

Que en gran parte de nuestros conocimientos haya que contentarse con aproximaciones y que muchos de ellos tengan fuertes dosis de relativismo, es una verdad que entra por los ojos y que han reconocido la inmensa mayoría de los filósofos; pero de ahí a afirmar que nada hay fijo, sino que todo es mudable y cambiable, media un abismo.

Al definir la verdad, *adaequatio rei et intellectus*, no entienden la palabra *ecuación* en sentido matemático de ecuación *absoluta* entre el juicio de nuestro entendimiento y la cosa

juzgada, porque entonces todo conocimiento verdadero sería por necesidad quiditativo y comprehensivo, es decir, exhaustivo, de toda la realidad, sino en sentido *proporcional* de *conformidad inteligible entre el juicio y el objeto juzgado*. Por eso no son del todo exactas ni satisfacen plenamente estas palabras del autor: «la doctrina tomista del conocimiento permanece como la fundamental, pero en ella debe acentuarse el carácter de aproximación sobre el de adecuación, y al mismo tiempo es preciso poner de relieve todo lo que en ella se conforma o se avecina a las consideraciones más modernas acerca de la naturaleza semántica, convencional, instrumental o parcialmente subjetiva que tienen ciertos momentos del conocimiento racional, no como conocimiento de la cosa o del evento, sino como interpretación científica o teórica en general.

La *adaequatio intellectus ad rem* de Santo Tomás debe, por consiguiente, transformarse en *approximatio rei et intellectus*, esto es, *intellectus ad rem et rei ad intellectum*. Mientras la primera aproximación asegura los valores fundamentales realistas de la tesis, la segunda nos hace darnos cuenta de la parte que tiene la mente en la concreción cognoscitiva. Mejor se pudiera decir para la segunda parte *adaequatio rei ad finitudines intellectus*, que pone en evidencia la naturaleza limitativa más bien que aportadora y productora de tal concurso» (p. 96).

En suma: obra útil, interesante e instructiva, que ha sido escrita con evidente buena fe, y que supone al mismo tiempo un esfuerzo considerable de comprensión de los sistemas filosóficos idealistas y realistas, en mayor o menor grado; pero debe leerse con cautela, sometiendo a revisión gran parte de sus asertos. Revisión profunda de índole histórica, crítica y propiamente filosófica. Teniendo en cuenta, además, que este relativismo o aproximativismo universal de orden filosófico lleva necesaria e inevitablemente al aproximativismo o relativismo teológico general, condenado por Pío XII en su Encíclica *Humani generis*, ed. cit., p. 319-320.

R. D.

BIBLIOGRAFIA [1]

La Mére des fideles. Essai de theologie johannique, por F. M. Braun, O. P. Cahiers de l'actualité religieuse. 1953. Casterman. Tournai. París.

Bien conocida es la nueva corriente exegética que busca en la Escritura aquella verdad que es alimento de las almas, en vez de la que prevalecía poco há de erudición filológica e histórica. El P. Braun ha querido estudiar las enseñanzas de San Juan sobre la «Madre de los fieles», María. No podemos dudar que el discípulo amado a quien el divino Maestro moribundo encomendó el cuidado de su Madre, desde la cruz, tendría muchas cosas que contarnos sobre ella.

No pocos de los seguidores de la nueva corriente exegética buscan la enseñanza de las Escrituras en la exposición típica de los Padres. El Padre Braun, sin negar el valor de tal método, prefiere el de buscar el sentido literal del cual nos da esta división: el sentido conocido del hagiógrafo y el conocido de sólo Dios. Y en el primero distingue el sentido superficial y el profundo. Nada tenemos que objetar a esta clasificación de los sentidos bíblicos, aunque no todos los admiten. Cremos que el P. Braun nos da aquí una clasificación fundada en Santo Tomás, que, al enseñar la revelación progresiva, tiene que admitir también que en los textos proféticos hay un sentido implícito, que el profeta no conoce, y que Dios se propone sacar a luz por otros profetas. Tal sería el sentido que ahora llaman «plenior». Y, en aquello que el autor sagrado alcanza, no puede dudarse que hay un sentido que está al alcance de los lectores y una inteligencia más honda que el autor ve con claridad, pero que con dificultad alcanzan sus lectores.

Pues este es el método que se propone seguir el P. Braun en el estudio de los tres únicos pasajes en que San Juan nos habla de María, el II. 1-11, el relato de las bodas de Caná, el XIX, 25-27, el testamento de Jesús en la Cruz y luego el Apoc. XII, 13-18. ¿Qué juicio nos merece la aplicación del método, ya que de él, como de las conclusiones del autor, nada tenemos que decir? Sin duda que San Juan había entrado muy adentro en los mis-

(1) La Dirección de la Revista se reserva el derecho de reseñar, de los libros que se le envíen, los que estime oportuno, aunque todos serán anunciados en la Sección de *Libros Recibidos*.

terios marianos, pero ¿qué es lo que de esos misterios dejó consignado en sus escritos? El P. Braun recurre mucho al protoevangelio, al contraste de Eva-María, sacado por los Padres como ampliación del que nos da San Pablo de Adán-Cristo. Muchos puntos son pasajes paralelos, muy remotos para que nos sirvan de medios para sacar a luz las conclusiones del autor. En cambio creo que éstas brotarían espontáneas si, en vez del método exegético, se aplicase a los hechos referidos y bien precisados un simple razonamiento teológico, simplemente como haría un alma fiel que gozara un poco del don de inteligencia. Mucho tememos que la erudición bíblica y exegética, de que el autor hace gala, no satisfaga a los lectores de la obra, que por inspirarse en una sincera piedad mariana merece que sean numerosos.

FR. A. COLUNGA

SAGRADA BIBLIA. *I y II de Samuel,* por el P. Buenaventura Ubach. Versió dels textos originals i comentari pals monjes de Montserrat. Vol. V. Monastir de Montserrat. 1952, págs. 348 en 4.°

Los libros de Samuel nos cuentan la historia del pueblo israelita en un período muy importante de su larga existencia, el período en que pasó del individualismo de las tribus a la formación de una monarquía unida bajo un soberano, como los otros pueblos que le rodeaban. Su división en tres partes corresponde a los tres personajes que dominan la vida del pueblo: Samuel, Saúl y David. El primero preparó, acaso sin darse cuenta, la creación de la monarquía; el segundo ejecutó el primer ensayo del régimen monárquico, y el tercero consolidó la monarquía en Israel y recibió de Dios la promesa de la perpetuidad de una dinastía que, en los planes divinos, estaba destinada a continuarse en el Hijo de David, en el Mesías. Esto ya nos dice la importancia de esta obra en la serie de los Libros Sagrados.

Los dos de Samuel, literalmente son de los más bellos de la Biblia, pero su texto estaba muy incorrecto. Gracias a Dios, las diversas recensiones de la versión griega han venido a ser una muy buena ayuda para su restitución, y el P. Ubach ha sabido bien aprovecharlas, así como los trabajos que sobre la misma obra han sido ejecutados por muchos que le precedieron. Con esto podemos leer los libros de Samuel en un texto correcto.

En su historia, muy detallada, los datos geográficos, lo mismo que los arqueológicos, abundan, y el P. Ubach, que ha pasado una buena parte de su vida en Palestina, que ha recorrido mucho sus caminos, que ha visitado las ruinas excavadas por los modernos exploradores en Palestina y en otras regiones del Oriente próximo, así como los museos de arqueología oriental, se halla preparado para precisar el sentido del texto y demás informaciones perfectas sobre esta parte de la Historia Sagrada. El tomo que tenemos a la vista viene a acrecentar el mérito de «La Biblia» de Montserrat.

FR. A. COLUNGA

ROBERT SENCOURT: *Saint Paul.* Envoy of Grace, 25 pgs. London, Hollis and Carter.

La personalidad de San Pablo ha sido objeto en estos últimos años de excelentes estudios biográficos. Es que el Apóstol de las Gentes es algo excepcional aun desde el punto de vista meramente humano. El autor de la obra que reseñamos confiesa que desde hace muchos años se halla fascinado por la figura del convertido de Damasco, al que considera como el primero entre los escritores cristianos de todos los tiempos. Desconfiando de las teorías demasiado subjetivas y simplistas surgidas entre los críticos para explicar el misterio de esta personalidad única, el autor prefiere atenerse a los datos sencillos de la Biblia. La narración biográfica es fluída y entretenida, basada en el estudio del medio ambiente cultural helenista y judío.

FR. MAXIMILIANO GARCIA, O. P.

Vida y Epístolas de San Pablo, por el P. Antonio García Figar, O. P. Editorial «Las Antorchas», Madrid, 1951. Un vol. de 652 págs.

La pluma infatigable del P. Figar ha abordado en esta ocasión uno de los mayores empeños de su vida. Se trata de un comentario a las epístolas de San Pablo, que examina versículo por versículo. La fuente principal de información la busca siempre en Santo Tomás de Aquino, cuyos espléndidos comentarios a las epístolas paulinas resume el P. Figar en un castellano transparente y flúido. Al lado de Santo Tomás se recogen también las orientaciones de los Santos Padres, principalmente de San Agustín y San Juan Crisóstomo. Finalmente, hay sugerencias adaptadas a la vida moderna que son del propio P. Figar. Todo ello sin citas ni referencias bibliográficas que distraerían la mente del lector, sino formando un todo único lleno de naturalidad y cohesión. No se trata de hacer labor crítica, sino de poner al alcance de los fieles el verdadero pensamiento de San Pablo, preservándoles de los delirios e ilusiones del libre examen.

Al frente del comentario figura un prólogo del eminente exégeta P. Colunga y una larga biografía de San Pablo, obra del P. Figar, que sirve de introducción al comentario a sus epístolas.

El libro—cuya presentación tipográfica es espléndida—viene a llenar un vacío entre la literatura dirigida al gran público, que prestará excelentes servicios a los no iniciados en los estudios bíblicos para penetrar en el auténtico y genuino pensamiento de San Pablo tal como lo ha entendido siempre la Iglesia católica.

A. R. M.

A. G. BARROIS: *Manuel d'Archeologie Biblique* II. Editions A. et J. Picard et Cie. París 1953. Rue Bonaparte 82. 517 pgs.

El primer volumen de este Manual tuvo gran resonancia y la máxima aceptación entre los biblistas de todos los países en cuanto que constituía

un magnífico instrumento de consulta para los estudiosos de la Biblia sobre las cuestiones anejas arqueológicas. Este segundo volumen no es inferior en calidad y selección informativa. A través de sus páginas se ve al especialista familiarizado con la Biblia y la arqueología palestinense y oriental en general, que no sólo informa sobre los hechos, sino que los enjuicia con toda ponderación, y en este sentido es un guía seguro para el que no sea arqueólogo de profesión. El autor ha concebido este segundo volumen como complemento y culminación del primero; por eso su atención se centra sobre todo en las instituciones religiosas sociales, y con perfecto orden lógico va desarrollando el estudio de dichas instituciones a partir de la familia, célula de la sociedad, para abordar después las instituciones políticas y religiosas. No falta tampoco un amplio capítulo dedicado a las artes liberales y a la economía. Quizá sería de desear una amplitud mayor al apartado dedicado a las instituciones religiosas como el sacerdocio, etc., teniendo en cuenta el carácter teocrático de la sociedad israelita. La presentación tipográfica es excelente, y creemos que esta obra es un auxiliar indispensable para todo el que se consagre a estudios bíblicos.

FR. MAXIMILIANO GARCIA, O. P.

HENRICI TOTTING DE OYTA: *Quaestio de Sacra Scriptura et de Veritatibus Catholicis quam ad fidem manuscriptorum edidit* ALBERTUS LANG: *Opuscula et Textus, Series Scholastica,* fasc. XII, Monasterii Westfalorum, ed. altera. 78 pág.

Los dos opúsculos que en la edición anterior formaban los fascículos XII y XVI han sido acertadamente unidos en esta segunda por el mismo Alberto Lang. Una impresión elegante, clara, y la documentación crítica basada en los manuscritos originales hacen de esta obrita un documento interesante que revela el estado de la cuestión en torno al sentido y canonicidad de la Escritura en el siglo XIV. Merece especial mención el artículo tercero, que versa sobre «las verdades católicas». En él se dibuja ya la modalidad nueva que se va a imprimir a la evolución y progreso de la fe, tratando de determinar cómo y dónde están contenidas las verdades que el Magisterio y la Fe nos enseñan como materia a creer.

FR. CANDIDO ANIZ, O. P.

La Mediatrice de la Reconciliazione. Studi Mariani IV, por el P. Raimondo Spiazzi, O. P.—Angelo Belardetti, Roma 1951. En 4.° mayor, pp. 450.

La Mediación mariana es un tema de mucha actualidad, que atrae las miradas de los teólogos. No siempre este tema aparece tratado con la elevación y ponderación teológicas que rerequiere, dejando unas veces que el sentimiento se sobreponga a la razón en el lanzamiento de tesis atrevidas

o comprometedoras, y contentándose otras con una argumentación deficiente que deja en descrédito y hace inaceptables las tesis más verdaderas. Asistimos a un movimiento intenso de efervescencia mariana en que el ímpetu del entusiasmo alterna muchas veces con la razón, pero ambos contribuyen, cada uno a su manera, a que la teología mariana vaya adquiriendo un relieve no conocido en siglos anteriores, y a que las doctrinas de la Mediación y Corredención se vayan esclareciendo poco a poco. Diríase que es ésta la época de la formación y consolidación de la teología mariana, así como en otros tiempos fueron otros los temas que absorbieron la atención de los teólogos.

En la obra del P. Spiazzi se descubre al instante una elevación teológica en el enfoque, desarrollo y explicación de las cuestiones propia de un discípulo de Santo Tomás. Claridad diáfana, fluidez en la exposición, y esa mirada refleja continua a las enseñanzas de la Cristología, que da solidez verdadera y tanta luz proyectan en las analogías de la Mariología; son las notas dominantes de ella. Porque la Mediación y Corredención marianas se realizan analógicamente a la Mediación y Redención de Jesucristo, pues la tradición concibe a María como la Socia de Jesucristo en la obra de nuestra salud. El P. Spiazzi se propone hacer obra sólida exponiendo el pensamiento de la tradición, y en particular de la tradición dominicana del siglo XIII, de la cual es testigo el Beato Giacomo da Varazze, cuyo testimonio aparece frecuentemente en nota.

Pero su interés e intención principal está en la parte sistemática. Para que el lector pueda formarse una idea de su contenido, vamos a trasladar aquí los epígrafes de sus capítulos. Se divide en tres partes. La primera versa acerca del plan de la economía salvífica, y lleva por título *Il piano divino,* conteniendo tres capítulos: 1. I dati della Rivelazione.—2. Ricostruzione del piano ecumenico di Dio.—3. La predestinazione di Maria. Parte segunda: *La Reconciliatrice.* 1. Maternitá e Mediazione.—2. La Mediatrice.—3. La associazione di Maria a Cristo nella Redenzione. Parte tercera: *La Mediatrice della grazia.* 1. Maria asociata a Cristo nella distribuzione della grazie.—2. L'Avvocata del genero umano.—3. La causalitá ministeriale di Maria nella distribuzione della grazie.—4. La Madonna nella vita cristiana. Siguen después ocho cortos apéndices sobre la tradición dominicana en el siglo XIII acerca de la Mediación de María.

El autor reconoce que en el transcurso de la obra afloran muchos puntos de la Mariología que no pudieron ser tratados con el desarrollo y penetración debidos (p. 44) ¡En nuestro senitr el que más necesita de esta penetración, a pesar del desarrollo que tiene, es precisamente el que más juega en toda la obra, o sea, el relativo al principio de esta asociación. Para el P. Spiazzi el principio del consorcio está formalmente (?) revelado en el Protoevangelio (p. 37), y la razón de esta asociación se encuentra en la maternidad *integral,* «la cual importa la generación de la Cabeza y de los Miembros del Cuerpo Místico» (p. 21). O sea, no en la maternidad divina formalmente por sí misma, sino en cuanto incluye la maternidad espiritual. Y aquí está, en sentir nuestro, el primer fallo de bulto del P. Spiazzi. Porque, en fin de cuentas, ¿cuál es la maternidad que incorpora

a María en el orden hipostático y, por tanto, la une con Jesucristo en el mismo fin inmediato de la Encarnación, la divina o la espiritual? Nos parece que la respuesta no deja lugar a duda en la doctrina de Santo Tomás. Sin embargo, el P. Spiazzi parece suponer siempre que la incorporación al orden hipostático se realiza por la maternidad divina, pero la unión con Cristo en el fin de la Encarnación por los *actos libres* de María, procedentes de la gracia y de su unión con Dios y el Cuerpo Místico, siempre presupuesta la divina predestinación de Aquélla para ser Madre del Verbo encarnado. De donde resultaría que la asociación de María con Jesucristo en la obra de nuestra redención sería *humana* y no divina, lo cual desnaturalizaría por completo el principio de asociación, reduciéndola al mismo orden de la nuestra, aunque en grado eminentísimo. Por eso también el P. Spiazzi deriva la Corredención mariana, de la maternidad espiritual (p. 230), y no de la divina, en lo que se coloca no sólo en oposición con la tradición dominicana del siglo XIII, particularmente en San Alberto Magno, sino también con el actual Pontífice en la Encíclica *Mystici Corporis*.

Algo parecido hay que afirmar también de otro punto importante que late en toda la obra del P. Spiazzi. Nos referimos a la contradicción manifiesta que existe en afirmar, por una parte, que María está predestinada y ordenada por Dios a conseguirnos la redención en unión de Jesucristo, y que toda su acción, así como su gracia, es por este motivo eminentemente social universal, y negar, por otra, con toda obstinación la existencia en María del mérito de condignidad respecto de nuestra gracia. En la teología tradicional son incompatibles estas dos cosas juntas. Opte el P. Spiazzi por la que más le plazca, o la ordenación divina de María a la consecución de nuestra redención en unión con Jesucristo, y dependientemente de El, y el mérito redentivo de condignidad de María, o el mérito sólo de congruo sin aquella ordenación divina. Las dos cosas a la vez no pueden ser en la teología tradicional del mérito, y en toda teología verdadera. Además, la hipótesis del P. Spiazzi ¿no conduce lógicamente a la existencia en nuestra redención de dos causas coordinadas, que él concibe como la razón de la negación de la Corredención mariana objetiva o perfectiva (p. 190)? Y a esto equivale indudablemente la doctrina del autor, según el cual nuestra redención, *perfective* (lo que, en la doctrina de Santo Tomás, es igual a objective), sería conseguida solamente por Jesucristo (p. 38, proposición V).

En toda la cuestión del mérito corredentivo de María el P. Spiazzi incurre en una serie de inexactitudes y paralogismos que tienen por causa aquella antítesis fundamental en que se mueve toda su concepción mariológica. En esto, como en otras cosas, no hace más que reproducir la doctrina del P. Frithoff en su obra «Alma Socia Christi Redemptoris», la cual ya fué juzgada por nosotros en este sentido nada más aparecer.

A pesar de su protesta de no dejarse llevar de sentimentalismos en contra de la razón tológica, el P. Spiazzi admite la causalidad eficiente de la gracia por María en las almas (pp. 321-344). No le alabamos esta posición y consideramos de poca trascendencia tales concesiones.

El último capítulo, *La Madonna nella vita cristiana*, es muy hermoso y puede ser muy útil e interesante para las almas.

Después de los ocho cortos apéndices sobre la doctrina de la Mediación en la escuela dominicana del siglo XIII, termina con cuatro índices, bíblico, tomístico, onomástico bibliográfico y de los argumentos del Beato Giacomo da Varazze.

Quitados los defectos de carácter general y de mucha trascendencia, ya apuntados, no dudamos en calificar de excelente la obra del P. Spiazzi por la abundante doctrina teológica que contiene y por su exposición clara, metódica y fluída. Lástima que toda su concepción de la Mediación y Corredención marianas esté toda viciada por aquellas confusiones, nacida de una mal entendida prudencia teológica, que consiste en no llevar la lógica de los principios hasta sus últimas consecuencias, aun cuando sea contra la opinión de muchos. Amicus Plato, sed magis amica Veritas.

Fr. Manuel Cuervo, O. P.

Summarium de Cultu Cordis Immaculati Beatae Mariae Virginis por el R. P. T. M. Sparks, O. P.—Marietti. Taurini-Romae, 1951.

El P. Sparks contribuye a la fecunda investigación mariológica de nuestro tiempo con este opúsculo interesante, por su novedad y enfoque.

Consta de tres partes, conforme al método Aquinatense al proponerse el estudio de un nuevo problema, es decir: «an sit, quid sit, quomodo sit».

Dedica, por lo tanto, la primera parte al estudio de los orígenes y vicisitudes por que pasó el culto al Corazón de María.

Es justo notar que, aunque por ser el primero que escribió un tratado teológico (Le Coeur Admirable) y obtuvo la celebración litúrgica de la fiesta, la Iglesia salude como autor, doctor y apóstol a San Juan Eudes Mézerai (1611-1680), no quiere decir que falten indicios en tiempos anteriores. Dublanchy (Dict. Theol. Cath., III, P. I, col., 352) encontró indicios elocuentes en el siglo XIII en S. Matilde de Hacheborn (+ 1298). Tampoco sería difícil dar con testimonios, al menos equivalentes, en siglos precedentes.

Analizada la parte histórica, desde los comienzos hasta la primera aprobación apostólica (31-VIII-1805) por Pío VII y su culminación, al ser consagrado el mundo entero por Pío XII (31-X-1942), pasa a investigar la naturaleza de este culto.

Dedica una sección, la más amplia, al estudio de la causa formal, reservando para la segunda unas indicaciones sobre la naturaleza por parte de la causa material.

Supuesta la existencia y naturaleza, dedica la tercera y última parte a exponer la excelencia del culto.

Las consecuencias de la definición dogmática por Pío IX se están manifestando palpablemente en los avances de la Mariología. Y con ser francamente fecunda la producción mariológica (obras, artículos, confe-

rencias, etc., etc.) de estos treinta años, no deja de tener originalidad la aportación del P. Sparks, O. P., precisamente por tratarse de un punto si no difícil y delicado, sí, al menos, poco tratado y estudiado.

El carácter sintético del opúsculo nos hace sospechar que acaso se trate de un esquema detallado de alguna obra que el autor quiere facilitar a la preocupación mariológica de nuestro siglo. Sea de ello lo que fuere, repetimos, el opúsculo no deja de ser una aportación oportuna como acertada para los mariólogos investigadores, y más, si me es permitido añadir, para los que tratan de exponer teológicamente la verdad del culto al Corazón Inmaculado de María desde la Cátedra del E. Santo.

FR. S. I.

E. NEUBERT, Doctor en Sagrada Teología: *De la Decouverte Progressive des Grandeurs de Marie. Aplication au Dogme de l'Assomption.*—Edition Spes, París. 1951. 206 páginas, 385 francos.

No pocas de las grandes prerrogativas de la Santísima Vigen nos veríamos en grande aprieto si pretendiéramos encontrarlas claramente afirmadas en la Sagrada Escritura. En este divino Libro puede afirmarse que están los principios que llevan en la entraña todas las bellezas espirituales que plugo al poder infinito de Dios colocar en el alma de la singular criatura que había de ser su Madre.

Mas, ¿de qué manera esos principios se van desarrollando a través de los siglos, para que siempre tengamos algo divinamente hermoso y como nuevo para admirar a la Reina de los cielos? El cuerpo de la Iglesia, la Congregación de los fieles cristianos dirigidos por el Espíritu Santo, es esa máquina sobrenatural que va esparciendo rosas siglo tras siglo, para que nunca nos falten nuevas razones con que honrar y amar a la que todo cristiano llama su dulce Madre del cielo.

El cómo se verifica esta evolución de los dogmas marianos en el seno de la Iglesia y cómo se verificó de manera particular en el Dogma de la Asunción, es lo que estudia con gran competencia y con mucha claridad el marianista P. Neubert en el libro que tenemos entre manos.

FR. P.

I. DALMAU et I. F. SAGÜES, S. I.: *De Deo Uno et Trino. De Deo creante et elevante. De peccatis.*—Pgs. XXII-1022. Madrid, B. A. C., 1952. Pesetas 90.

Es este el segundo volumen del curso dogmático publicado por los Padres Jesuítas, último en el orden de aparición. El primer tratado es del P. Dalmáu; los otros dos del P. Sagües. Sólo con el enunciado de la materia expuesta en este volumen se da uno cuenta que el orden no es precisamente el ideal; estudiar los pecados, que son actos humanos, en la

parte dogmática es un verdadero contrasentido científico. Ya el tomo tercero, que precedió al segundo en orden de aparición, nos había preparado para no extrañarnos de esta clase de sorpresas; allí habíamos visto arrancar de la moral la gracia y las virtudes infusas. Si la moral estudia el movimiento de las criaturas racionales hacia Dios y no se puede caminar hacia El, tal como es término de nuestra bienaventuranza, sin la gracia, no sabemos a qué deba quedar reducida una moral tan despiadadamente mutilada. Por no aceptar el orden definitivo de Santo Tomás en la *Suma*, se cae en el desorden de las *Sentencias* y se abandona la solución del s. XIII para quedarse con los tanteos del XII. El desorden del manual, que reseñamos, salta más a la vista por el método adoptado de empezar la exposición de cada tesis con un número dedicado a exponer el *nexus*.

Al tratar de la ciencia de Dios y del medio en que conoce los futuros contingentes, sean absolutos o condicionados, el P. Dalmau se muestra auténtico suareziano: Dios los conoce no *in seipso*, sino *in seipsis, in obiectiva eorum veritate*; solución que se propone como único medio de salvar la contingencia y libertad, pero que, de hecho, o no resuelve nada o es la negación más radical de todo lo que sea libertad y contingencia. Esa verdad objetiva—se dice—está determinada por el principio de contradicción, en virtud del cual es imposible la absoluta indeterminación en el futuro de dos extremos contradictorios: Pedro pecará, Pedro no pecará. Efectivamente, estas dos contradictorias no pueden ser simultáneamente y bajo el mismo aspecto verdaderas. Pero si la verdad de una de ellas se impone en virtud del principio de contradicción, esa verdad sería absolutamente necesaria y con ello negaríamos la libertad del modo más radical y además nos saldríamos del problema que se trata de explicar, que es el conocimiento de los futuros *contingentes*. Claro que ni los suarezianos en general ni el P. Dalmau en particular conceden este alcance al principio de contradicción en la presente materia. Pero es que entonces ese principio no explica absolutamente nada; el principio sólo implica la absoluta imposibilidad de que los extremos contradictorios se den *simul*; pero no da mayor verdad objetiva a uno que a otro en concreto, porque si le diese alguna verdad, esa sería absolutamente necesaria. En virtud del principio tan indeterminado es un extremo como otro y es imposible que alguien vea en él la verdad objetiva determinada de una de las partes; es más, si alguien pretendiese ver una verdad objetiva determinada, donde en realidad no está contenida, por ese sólo hecho incurriría en un error. ¿Será el medio de la ciencia divina un medio que por necesidad lleva al error?

Sobre la doctrina de los decretos divinos como medio de conocimiento y su relación con el tomismo, el P. Dalmau nos obsequia con una nota histórica que a más de uno hará sonreír: «In ponendis decretis divinis praedeterminantibus pro cognitione *futurorum*, licet nondun expresse attigerint quaestionem de futuribilibus, praelusisse videntur thomistis posterioribus (priores enim ad saec. XVI nuspiam eorum meminerunt) Scotus fortasse et satis certo scotistae plures, praesertim Thomas Bradwardinus» (p. 137).

En el tratado de la creación, el P. Sagüés se plantea esta dificultad: «Si Deus agit ob suam bonitatem communicandam, etiam concurrens ad opera mala creaturae dicendus est agere ad eam bonitatem communicandam. At id est absurdum. Ergo et illud». Y responde: «*Dist. mai.* Deus agit ob suam bonitatem communicandam concurrens ad mala creaturae opera, quatenus haec sunt entia physica, *conc. mai.*; quatenus sunt moraliter mala, *nego mai.*» (p. 528, n.º 193, 4). Es curioso ver utilizada por un molinista puro una distinción que, cuando la emplean los tomistas para explicar el concurso de Dios al acto del pecado, es considerada como injuriosa a la santidad divina, porque—según dicen—es una simple fórmula que en realidad deja caer sobre Dios la responsabilidad de la culpa. Quien sea sincero deberá reconocer que tan difícil es a un molinista resolver la dificultad del pecado a base de molinismo, como a un tomista a base de tomismo.

En el tratado de los ángeles hay cosas demasiado antropomórficas para que puedan aceptarse en un tratado científico.

En la p. 600, n.º 386, establece un conflicto ficticio entre *De Malo*, q. 16, a. 4 ad 14 s y I, q. 62, a. 2 y lo resuelve diciendo que Santo Tomás corrigió en la *Suma* lo que había enseñado en *De Malo*. Lo curioso del caso es que las cuestiones *De Malo* son varios años posteriores a la primera parte de la *Suma*. Además, el conflicto es ficticio, porque Santo Tomás trata cosas completamente distintas en una y otra parte: no hay oposición sino simple diversidad de tema.

Dice también que los ángeles no fueron creados en posesión de la bienaventuranza natural y que «id videtur probabilius contra thomistas» (p. 603, n.º 401); Santo Tomás también es en esto contrario a los tomistas (p. 604). Esto es sencillamente hacer tabla rasa de la letra del Santo, que repite infinitas veces lo mismo que hoy enseñan sus discípulos.

Con nuestras precedentes observaciones no queremos decir que esta obra no contenga nada bueno. Reconocemos que hay temas bien expuestos, en cuanto lo permite un manual, como, por ejemplo, la cuestión del evolucionismo y el origen del cuerpo humano.

Si comparamos en su conjunto este curso dogmático, publicado por los Padres Jesuítas españoles, con otros publicados en el extranjero y que han alcanzado cierta fama entre quienes viven de un manual, creemos que el primero les lleva notables ventajas.

Fr. A. Bandera, O. P.

S. Thomae Aquinatis: *Catena aurea in quatuor evangelia.* Nova editio tauriniensis Editorial Marietti. 1953. Dos volúmenes en form. 4.º

La Casa Editorial Marietti acaba de publicar una nueva edición de la «Catena aurea» de Santo Tomás. Es la exposición que Santo Tomás hace, ordenando citas y sentencias de los Padres, sobre cada uno de los cuatro Evangelios, exponiendo el sentir de los Padres sobre cada versículo y sobre cada parte especial de cada uno de ellos. Es como reza su título primi-

tivo, antes que la posteridad la consagrase con el nombre de *Catena aurea*: «Expositio continua in Matthaeum, Marcum, Lucam et Ioannem». La utilidad de esta obra, no solamente en el momento histórico en que nació, sino actual —perennemente— es muy grande. Pues son los mejores pasajes de los Padres, y seleccionados además por el mismo Santo Tomás, los que comentan los Evangelios. Es el camino recto para penetrar el contenido teológico de la palabra de Dios. Exégetas, teólogos y predicadores encontrarán en esta cadena de comentaristas un filón de gran valor.

La Editorial Marietti presenta esta nueva edición en dos volúmenes, de más de 500 páginas cada uno, con una presentación verdaderamente espléndida de tipografía y papel, a dos columnas y en formato grande.

R. T.

A. M. Landgraff: *Dogmengeschichte der Frühscholastik.* Zweiter Teil: *Die Lehre von Christus.* Band I. Pgs. 377. F. Pustet, Regensburg.

La primera parte de esta gran obra ha sido publicada recientemente en dos tomos, dedicados al estudio de las cuestiones de la gracia. Ahora presentamos a nuestros lectores el primer tomo de la segunda parte, en que se estudian los problemas cristológicos.

La mejor recomendación de esta obra creemos que es el alto prestigio de su autor, justamente merecido en largos años de investigación, que han puesto al alcance de los estudiosos un arsenal de conocimientos, antes enteramente inasequibles.

En la introducción estudia el carácter de las obras científicas del siglo XII. En el capítulo cuarto se ocupa de las relaciones entre teología prescolástica y filosofía, haciendo destacar la franca hostilidad de no pocos teólogos a esta última. Todos los demás temas tratados en este primer tomo son de un gran interés para el estudio especulativo de la cristología: como, por ejemplo, las explicaciones del modo de la unión hipostática, del axioma «Verbum assumpsit carnem mediante anima», de la mortalidad e impecabilidad de Jesucristo. De singular importancia, al mismo tiempo histórica y especulativa, es el capítulo dedicado a exponer las diversas opiniones sobre el problema «utrum Christus fuerit homo in triduo mortis».

Por la lectura de la obra puede apreciarse la buena información que Santo Tomás tenía de las doctrinas del siglo XII y el avance inmenso que su sistematización significa, aun cuando emplea fórmulas ya muy usadas por sus antecesores; tal ocurre, por ejemplo, con el principio «Verbum assumpsit carnem mediante anima». Erraría muy lamentablemente quien, viendo la misma fórmula, pensase que la doctrina es también idéntica.

En el capítulo dedicado a las explicaciones sobre el modo de la unión hipostática, se puede apreciar la tendencia francamente nestorianizante de Abelardo. Aunque éste no hubiera incurrido en otros errores, su doctrina cristológica bastaba para justificar plenamente los ataques de que fué objeto por parte de San Bernardo.

M.

SAINT THOMAS D'AQUIN: *Summa contra Gentiles. Livre troisieme Texte de l'édition léonine.* Traduction de M. J. GERLAUD. Gr. 8.°, de 822 pp. París, P. Lethielleux, 1952.

Edición bilingüe de la *Summa contra Gentiles,* de Santo Tomás de Aquino. El texto latino es el de la edición leonina; la traducción francesa es debida al P. M. J. Gerlaud, profesor en el Estudio General de la Provincia dominicana de Lyon, establecido en Chambéry-Leysse. Van a dos caras, como en la edición bilingüe castellana de la *Summa Theologica* publicada por la B. A. C.

Precede a la traducción—muy bien hecha por cierto y magníficamente presentada—una breve, pero sustanciosa introducción en la que se señala el tema general de este tercer libro (la providencia y el gobierno de Dios) y su articulación detallada, sin olvidar el punto de vista netamente teológico de su desarrollo. Al final se añade un precioso índice alfabético de materias, que prestará grandes servicios a los estudiosos.

Los otros libros, que contendrán otros tantos tomos, saldrán a luz a razón de uno por año: el libro primero tendrá 450 páginas; el segundo, 532; el tercero, 560. Al frente del primero irá una Introducción general, en donde se expondrán y resolverán todos los problemas críticos que interesa saber acerca de esta obra, quizá la más original y más profunda de todas las publicadas por la fecunda pluma del Aquinatense. Colaboran en esta magna obra seis profesores del Estudio General citado: Gerlaud, Corvez, Moreau, Paissac, Kerouanton y Bernier. Sus nombres son garantía de que su trabajo será de excelente calidad.

La obra entera puede adquirirse por suscripción, al precio global aproximado de unos 7500 frs. franceses, que será aumentado el 20 por 100 una vez cerrada la suscripción. Las suscripciones pueden dirigirse al editor P. Lethielleux. 10, Rue Cassette. París, VI.

D.

POHLE: *Lehrbuch der Dogmatik,* T. I. Pgs. 702. F. Schöningh, Paderborn.

Es esta ya la décima edición del manual de Pohle, preparada por el P. Gummersbach, S. I. El tomo primero, que ahora presentamos, contiene los tratados de Dios Uno y Trino, de la creación y elevación al orden sobrenatural.

Expone ampliamente la instroducción a la teología (pp. 15-114), recogiendo materias que más bien pertenecen a la Introducción general a la S. Escritura, o al tratado *de Ecclesia.* En doctrina el tratado de Dios Uno acepta netamente el molinismo, combatiendo incluso la opinión de Suárez sobre el medio del conocimiento divino. Pero, a pesar de seguir decididamente un sistema, el autor se mantiene siempre respetuoso con el adversario y reconoce las deficiencias y oscuridades de la propia doctrina. Creemos exacta la observación de que el tomismo representa el sistema de la deducción lógica, mientras que el molinismo responde al modo natural de expresarse el predicador y el catequista (pp. 316-317).

Los tratados de la creación y elevación no resaltan precisamente por el orden en la distribución de las materias.

Para centros de orientación molinista este manual puede prestar buenos servicios por la seguridad de la doctrina y esmero en la documentación.

Fr. A. Bandera, O. P.

San Anselmo: *Obras Completas.* II: *De la concepción virginal y del pecado original. De la procesión del E. Santo. Cartas dogmáticas. Concordia de la presencia divina, predestinación y gracia divina con el libre albedrío. Oraciones y meditaciones. Cartas.* Pgs. XV-804. Madrid, B. A. C., 1953. Pts. 70.

Todo amante del saber saluda con entusiasmo la aparición de esta nueva edición de San Anselmo, que pone al alcance de todos unas obras de capital importancia en la historia de la teología. El método seguido en la preparación de este segundo volumen es idéntico al del primero: breves introducciones especiales a cada una de las obras y alguna que otra nota explicativa. No siempre estas notas sirven para guiar al lector. En el capítulo 23 del *De conceptu virginali et originali peccato* trata San Anselmo del hecho y del modo de transmisión del pecado original a los niños. En una amplia nota el P. Alameda hace algunas aclaraciones sobre la exposición de San Anselmo y la compara con la doctrina de Santo Tomás sobre el mismo punto (cf. pp. 55-57). Según esta nota resulta que San Anselmo explica la transmisión del pecado original, dando «de ello una razón profunda, la causa física, al contrario de Santo Tomás, que se contenta con la causa moral, quizá menos satisfactoria y menos completa» (p. 56). «Hay entre una y otras [entre naturaleza y personas] un lazo que las une no sólo moral, sino físico. Porque si la naturaleza humana, que ha sido manchada en Adán, es realmente la misma que se comunica a sus descendientes, es necesario que infecte a las personas a cuya constitución concurre, por el hecho de ser ella uno de sus elementos constitutivos. Sin embargo, Santo Tomás se contenta con dar una explicación que muestra solamente el lazo moral, porque concibe a la naturaleza como un cuerpo moral, como una ciudad (cf. 1-2, q. 81, a. 1)» (p. 57).

Creemos que el P. Alameda no acertó a expresar exactamente el pensamiento de Santo Tomás. En el mismo artículo por él citado se leen estas palabras: «omnes homines qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, *inquantum conveniunt in natura quam a primo parente accipiunt*». Es verdad que Santo Tomás en ese mismo artículo compara la unidad de la naturaleza humana con la unidad moral que reina entre los individuos de una misma ciudad: «secundum quod in civilibus omnes quasi unus homo»; pero esto no pasa de ser un ejemplo, y un ejemplo cuya deficiencia vió el mismo Santo Tomás, cuando escribía por la misma época en otro lugar: «tota multitudo hominum a primo parente humanam naturam accipientium, quasi unum collegium vel *potius sicut unum corpus*

uinus hominis consideranda est» (*De Malo*, q. 4, a. 1). Es cuestión resuelta en la historia de la teología que Santo Tomás no figura entre los autores que explican el pecado original por una teoría moral.

P.

Dr. D. Jesus Merida Perez, Obispo de Astorga: *La Restauración cristiana de la cultura*, 50 pgs., año 1953.

Agradecemos al Sr. Obispo de Astorga la honda satisfacción que nos ha deparado con la lectura y meditación de su nueva Carta Pastoral.

A las dos anteriores, sobre la *Restauración cristiana de la Enseñanza* y *del Orden Público*, añade ahora el celoso Prelado una tercera sobre la *Restauración cristiana de la cultura*. Si este problema es de actualidad e importancia en todas las naciones, para nosotros reviste especial interés y urgencia porque además en España es muy posible su práctica realización, supuesta la cristiana legislación que nos protege. Por eso, pedimos a Dios y rogamos a nuestras jerarquías eclesiásticas y civiles apliquen apostólicamente sus fuerzas y empleen los medios que principalmente están en sus manos para convertir en hermosa realidad lo que desde un punto de vista teórico nadie que piense bien puede discutir. Nada o muy poco fruto lograrían tantas hermosas Pastorales que en estos años vienen escribiendo nuestros Prelados si no alcanzan una publicidad mayor y más eficaz que la realizada en las misas dominicales de las parroquias, ante un público frecuentemente ajeno a tales problemas o incapaz de colaborar eficazmente en su divulgación y aplicación práctica.

Quisiéramos, pues, que esta Pastoral del Dr. Jesús Mérida Pérez llegase a las manos de cuantos han aceptado la responsabilidad de extender la cultura en nuestra Patria, ya como profesores, ya como estudiantes, sea desde un puesto director, sea desde un cargo ejecutivo.

Fr. Arturo Alonso Lobo

Unless They Be Sent, por el P. Augustine Rock, O. P.; Wm. C. Brown Company, Dubuque, Iowa, U. S. A., 1953. Pr. $ 3,50.

No les falta del todo razón a los protestantes para afirmar como una gloria de la Reforma «el haber contribuído a la vuelta de la predicación pública en la Iglesia, incluso en la Iglesia Católica» (A. Vinet). Como a ellos, rechazada la Misa y la Eucaristía, no les dejó en herencia su padre Lutero más que la predicación del Evangelio, y lo más a que puede llegar un Pastor protestante es a ser un hombre bueno que hable bien de cosas buenas, como sus templos no pueden pasar de ser cuatro paredes sin nada dentro, fuera de algunas horas en que se canta, se reza y se predica en ellos, no es extraño que ellos pongan toda la atención de su ministerio y de la preparación para el mismo en la predicación. Pero ciertamente que

los sacerdotes católicos, sobre lo que cualquiera de ellos es aparte y sobre todos los Pastores protestantes, harían bien en emularlos en lo referente a la predicación. El Cristianismo es, esencial y fundamentalmente, un cuerpo de doctrina y un modo de vivir, conforme a esa doctrina; es el Credo y los Mandamientos de Dios y de la Iglesia; es el Evangelio en su doble aspecto doctrinal-histórico, como relato sagrado de la doctrina de Cristo y de la ejemplarización de esa doctrina por el mismo Cristo. Todo esto, aparte del factor principal, que es la gracia divina, le ha de llegar al pueblo fiel por la enseñanza de la doctrina cristiana y la predicación.

Hay una legión de libros buenos y bien escritos sobre la predicación como arte, desde el punto de vista de la Oratoria. Hay también obras excelentes de materiales de predicación. Afortunadamente, la por tantos títulos benemérita B. A. C. está publicando en España, bajo la sabia y apostólica dirección del Obispo Herrera, una obra de este tipo que, al terminar con su Indice completísimo, no tendrá par en la literatura católica. Pero apenas hay una obra escrita sobre la predicación como ministerio sagrado bajo el punto de vista teológico. Los grandes diccionarios teológicos alemanes y franceses no tienen un artículo sobre este aspecto de la predicación.

Este es el fin, y la gran oprtunidad, de la presente obrita *Nisi Mittantur* del P. A. Rock, norteamericano, de la Orden de Predicadores, que recientemente obtuvo con brillantez el grado de doctor en la Facultad Teológica de Friburgo. El autor presenta un estudio completo escolástico-teológico de la predicación, considerándola bajo sus cuatro causas, final, material, formal y eficiente, con una larga y profunda introducción sobre el carácter e importancia de la predicación según la S. Escritura, las decisiones de la Iglesia y la doctrina de los SS. Padres y Doctores, especialmente Santo Tomás, San Buenaventura y San Alberto Magno. La obrita, de poco más de 200 páginas, tiene un contenido teológico denso y seguro, expuesto con una forma extraordinariamente bella, atractiva y amena. Es particularmente interesante la doctrina que el autor expone sobre la materia de la predicación, sobre el estipendio material de la misma, sobre el uso de la elocuencia o retórica y sobre la necesidad de «misión» para el predicador sagrado. Cualquier lector ha de admirar en la obra el gran valor teológico de su contenido, el sentido práctico del autor y la galanura de expresión, a pesar de seguir el autor en el fondo un método de estudio aquilatadamente escolástico-teológico. El conjunto de estas cualidades hará que cualquier sacerdote que lea este libro encuentre en él, junto con la amenidad de su lectura, una nueva e inspiradora visión de su propia función de predicador sagrado y evangélico.

J. Valbuena, O. P.

Amelio Luis Calori: *Tomás de Aquino, la Luz de París*. 235 págs. Editorial Difusión, Buenos Aires, 1952.

En un estilo movido y lleno de vida y de color traza el autor un bello panorama de la lucha entre el tomismo y el aristotelismo averroísta en

el siglo XIII. París, centro intelectual del mundo, en aquel momento es el escenario de la gran batalla, en la que intervienen dos grandes figuras de la escolástica: Santo Tomás de Aquino y Siger de Brabante. El autor revela una información nada vulgar, bebida en las mejores fuentes, y a la vez un fino espíritu de penetración para interpretar hechos cuyas repercusiones llegan hasta nuestros mismos días. Como obra de divulgación, aparte de otras cualidades muy estimables, hemos de calificarla de excelente.

S. P.

S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici Ord. Praed. *In octo Libros De Physico auditu, sive Physicorum Aristotelis Commentaria.* Editio novissima cura et studio *P. Fr. Angeli-M. Pirotta, O. P.*, 1953. M. D'Auria, Neapoli (Italia). Depósito en España, Librería Hijos de Linacero, Vitoria. En 8.°, 660 págs. Rca. 4.000 liras. En tela, 4.500 liras.

Con una magnífica presentación tipográfica aparece esta nueva edición de los Comentarios de Santo Tomás a los *Físicos* de Aristóteles. El P. Angel Pirota, bien conocido por haber editado en forma semejante los Comentarios al Libro *de Anima,* no se ha propuesto presentar un texto crítico, sino poner al alcance de todos una obra tan importante, a fin de hacer cómodo y agradable su estudio. Para ello ha tomado como base la edición Piana, corrigiéndola, distribuyendo el texto en párrafos numerados, y anteponiendo a cada capítulo esquemas sinópticos que facilitan mucho la comprensión de la materia.

Los Comentarios de Santo Tomás a los *Físicos* son una de las obras filosóficas más valiosas del Doctor Angélico. Fueron compuestos probablemente en Italia, entre 1261-1264, y aunque en fecha casi coincidan, son superiores en mérito a los de los *Metafísicos,* quizá porque el estado lamentable del texto de estos últimos cuando Santo Tomás los comentó no le permitió vencer las enormes dificultades que implican, y que sólo después de los trabajos críticos modernos se comienzan a aclarar.

No hay que decir lo mucho que la Física ha avanzado desde Aristóteles hasta nuestros días. Pero los principios generales que Santo Tomás establece en estos Comentarios conservan todo su valor, y sería de desear una labor de armonía con los resultados de la ciencia moderna, en la seguridad de que habrían de salir beneficiadas por igual las ciencias y la Filosofía, distinción posterior que no conocieron, y que seguramente no habrían reconocido ni Aristóteles ni Santo Tomás.

La presente edición lleva unos Indices de materias, admirablemente hechos, que facilitan grandemente el trabajo de consulta.

S. P.

J. Isaac, O. P.: *Le Perihermeneias en Occident de Boèce à Saint Thomas. Histoire littéraire d'un traite d'Aristote.* Bibliothèque Thomiste, vol. XXIX, 192 pp. París, J. Vrin, 1952.

Estudio interesante sobre un tema poco explorado todavía. El autor nos cuenta la historia literaria del Perihermeneias de Aristóteles en su época de máximo esplendor, es decir, desde Boecio hasta Santo Tomás, ambos inclusive. Boecio, como es sabido, hizo una bella y fiel traducción de esta obra del Estagirita, y la enriqueció de un doble comentario, particularmente el segundo, calcado sobre su propia versión. La influencia de dicha versión y comentario sobre las escuelas del occidente fué enorme, y el autor la relata en sus líneas fundamentales, tanto como lo permiten las fuentes impresas hasta la fecha, de esa época.

Pero la parte más importante de este trabajo es la dedicada al comentario de Santo Tomás sobre dicha obra. El formaba parte del plan que se había prefijado el Santo Doctor de poner a disposición de estudiantes y profesores las riquezas atesoradas en las obras del Filósofo, acompañándolas de comentarios literales fieles e inteligibles. Formando ellas un cuerpo doctrinal didáctico y ordenado, no urgía escribir una Suma de Filosofía paralela a la Suma de Teología que estaba publicando, sino simplemente hacer asequible a los occidentales la Suma ya compuesta por el Filósofo. Por eso, entre las obras de Lógica, comentó este libro, además de los Analíticos Posteriores. Las Categorías que les preceden, quedaban equivalentemente expuestas en sus comentarios sobre la Metafísica.

Y sabido es con qué probidad y escrupulosidad científica llevó a cabo su cometido el Santo Doctor, procurándose nuevas y mejores traducciones del texto de Aristóteles y de sus comentaristas griegos. En el caso presente, a pesar de disponer de la excelente traducción de Boecio, se procuró otra nueva, además de la del comentario de Amonio, que terminó Guillermo de Moerbeke el 12 de septiembre de 1262. Sobre ella está calcado el comentario del Aquinatense, que tiene siempre presentes y a la vista el segundo comentario de Boecio y el de Amonio, el cual parece que fué maestro del primero en Alejandría. El Angélico debe mucho a uno y a otro, pero en realidad supera a los dos, tanto en crítica textual como en penetración doctrinal.

Apoyado en los dos manuscritos más antiguos de este comentario conservados en la Biblioteca Nacional de París, el autor sigue paso a paso la exposición tomista, subsanando los errores o defectos del texto leonino. Al final publica el texto de la nueva traducción inédita hecha por Guillermo de Moerbeke hasta el punto en que Santo Tomás interrumpió su comentario, y añade unos fragmentos de la traducción del comentario de Amonio. La publicación de ambas traducciones, que el autor prepara, será de máxima utilidad.

Obra, como se ve, muy cuidada. Algunos detalles pudieran corregirse o rectificarse, por ejemplo la identificación del Filón citado por Boecio, a quien sigue Santo Tomás (lect. 18, n. 8), con Filón de Alejandría, cuando en realidad es Filón de Megara. El autor no parece conocer la obra de

F. Robles Dégano, *Perihermeneias seu De Interpretatione sermonis*. Avila, 1920.

S.

L. Lachance, O. P.: *Le concept de Droit selon S. Thomas*.—Deuxième éd. révue et corrigée.—Ottawa-Montréal, Les Editions du Lévrier, págs. 327.

La segunda edición de esta obra de investigación, que ya hace tiempo que corre, es una clara muestra de su gran valor. En la espléndida presentación tipográfica de esta edición canadiense corre de nuevo la obra del P. Lachance, que en su aparición abría nuevos cauces y marcaba una original trayectoria en la interpretación aristotélico-tomista del derecho. El autor conoce y utiliza muy bien los textos de Aristóteles, siendo todavía más abundante en la utilización de los escritos de Santo Tomás, con una penetrante exégesis y moderna ambientación de los mismos.

No es, sin embargo, libro de una sola idea; su contenido es más bien toda una síntesis de la filosofía del derecho según las fuentes de Aristóteles y Santo Tomás. Con todo, es bien conocida la idea central de la obra que inauguró la corriente de interpretación objetivista del concepto del derecho. Y en verdad este aspecto objetivo del derecho es el primario en todo el sistema del Angélico y en la estructuración tradicional del mismo concepto. Sin que por ello se haya de aprobar la otra consecuencia defendida por el P. Lachance y sus seguidores de que el derecho subjetivo o facultad moral era del todo desconocido de Santo Tomás y que ni siquiera realiza la noción de derecho en propia e intrínseca analogía.

Saludamos, pues, esta nueva presentación de una obra ya clásica en la literatura tomista, que continúa siendo de imprescindible utilidad para todos los profesores y estudiosos en la materia.

Fr. T. Urdanoz

Ed. Des Places, S. J.: *Pindare et Platon*. 8.°, 195 pp. París, Beauchesne, 1949.

Bellísimo paralelo de estos dos grandes genios helenos, de personalidad tan acusada y de alma tan profunda. El uno maneja la oda de modo inimitable, el otro cultiva el diálogo sin rivalidad posible. El lirismo es tan personal a Píndaro como el diálogo a Platón. El patriotismo, la religión, el ideal humano que trasciende los estrechos límites del propio terruño, son otros tantos asuntos que trataron ambos con altura y elegancia sin igual. El filósofo conocía al poeta y le cita con frecuencia. Son proverbiales muchas de las sentencias de uno y otro.

El P. des Places ha sabido ambientarlos y darles el colorido original que los hace tan atrayentes y sublimes, gracias a su gran cultura helenística y a los últimos recursos de la filología y de la cronología. El filósofo y el literato sacarán gran provecho de su lectura.

R.

REGIS JOLIVET: *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre.* Editions de Fontenelle. Abbaye Saint Wandrille. 1950.

El tema de la muerte ha invadido la filosofía contemporánea. Y no podía ser de otro modo en el viraje de la actual filosofía. Siendo el hombre no sólo el sujeto, sino también el objeto primordial del moderno quehacer filosófico, la muerte tenía que presentarse en toda su cruda realidad, como un hecho más de su vida. Y un hecho inexorable y decisivo, ante el cual había que adoptar una postura. Pero antes hay que saber cuál es el sentido de la muerte.

Y no es que la especulación sobre la muerte sea exclusiva de la filosofía actual. Su negro espectro ha inquietado angustiosamente ya en el pensamiento antiguo. El deseo de inmortalidad encontró en el mensaje de vida eterna que trajo el cristianismo un alivio de esperanza. San Agustín se esfuerza en responder a las exigencias racionales de inmortalidad.

Pero hoy, sobre todo en el existencialismo de Heidegger y de Sartre, se ha colocado el tema de la muerte en el centro de la especulación, continuando, por lo demás, una línea negativa que atraviesa la historia del pensamiento. Para Heidegger el hombre es un «ser-para-la-muerte» (estar a la muerte, traduciría J. Marías). Para Sartre, en cambio, la muerte del hombre es absurda.

En el cap. II, el mejor logrado de la obra, Jolivet se enfrenta con las metafísicas de Heidegger y Sartre, fundadas no sobre el ser, sino sobre la nada. Con seguridad de especialista traza los rasgos principales de estas metafísicas del absurdo: Para Heidegger el ser tiene su fundamento en la nada—ex nihilo omne ens qua ens fit—; Sartre, en cambio, afirma que el ser está en la nada y la nada en el ser. Por eso Heidegger centra la vida sobre la muerte, que da, al fin de cuentas, el sentido auténtico del existir y que es la sola verdad del hombre. «Desde que el hombre nace es ya bastante viejo para morir», dice Heidegger. Esencial y constitutivamente el hombre es un ser para la muerte. Para Sartre la muerte es un hecho absurdo, que hace absurdos mis proyectos y toda mi vida. Ni la vida ni la muerte tienen sentido para el novelista francés.

Ante estas dos posiciones negativas presenta Jolivet los argumentos tradicionales demostrativos de la inmortalidad personal: el psicológico, el moral y el metafísico, único, decisivo, que da fuerza a los otros dos.

Expone después en el capítulo III un sentido de la muerte, de la angustia física y existencial que supera la posición de Sartre, como la de éste había rechazado la de Heidegger. Jolivet recuerda a Gabriel Marcel, para quien la vida se convierte en *fidelidad* al ser y se completa por la *esperanza* y ve en este optimismo marceliano una respuesta sobre el sentido de la vida y de la muerte. En realidad, el hombre es un ser para la vida.

El libro es una hermosa contribución a la filosofía de la muerte.

FR. A. DEL CURA, O. P.

BARBEY, LEON, Pbro.: *Pedagogía experimental y cristiana*. Traducción de D. Javier Isart. Revisión y prólogo del P. Fernando M.ª Palmés, S. J., Págs. 361. Librería Subirana. Barcelona.

La presente obra es un estudio de pedagogía desde un punto de vista experimental y cristiano, y más aún católico. Ya dividida en cuatro partes: En la primera—la más amplia—expone los fundamentos de la pedagogía fijándose en los elementos que esta ciencia comprende. El primero es el niño con sus cualidades físicas, psíquicas y sobrenaturales. Y puesto que la pedagogía no se ejerce por deporte, sino *para* y *por algo*, determina a continuación el objeto de dicha disciplina. Viene luego el estudio de sus causas: el educador y su formación moral e intelectual: la Iglesia, la familia, el estado y el mismo niño como causa principal. Termina esta primera parte enfrentándose (y rechazándolas) con las dificultades que se oponen a la educación: la herencia, el ambiente, etc.

Establecidos los principios, estudia en la segunda la pedagogía de las distintas facultades del hombre, sujeto de la educación: sentidos externos, internos y facultades superiores. Considera en la tercera el aprendizaje de algunas ramas escolares para terminar en la cuarta con el estudio y pedagogía de algunas virtudes morales.

Mirada en conjunto se aprecian mejor las cualidades de la presente obra: enfoque amplio en todos los problemas—que no son todos los de la pedagogía—, claridad en la exposición, que brota de la lógica que coordina las diversas partes. Como visión de conjunto del vasto campo de la pedagogía posee méritos más que suficientes para figurar entre las obras de pedagogía. Muy interesantes son las observaciones hechas sobre el reparto del tiempo de estudio. El Dr. Barbey llega a la conclusión—probada experimentalmente—de que todas las horas del día son igualmente aptas para el trabajo abstracto. Niega que exista la fatiga mental: ésta no es más que falta de interés, cansancio muscular y pérdida de la atención. Y, contra la afirmación de que todos somos capaces de todo, sostiene el autor que el ejercicio desarrolla las facultades naturales de una manera proporcionada a su estructura inicial. Notable también es la afirmación—contra la creencia y práctica de no pocos pedagogos—de que «el cambio de trabajo no es un remedio para la fatiga real: favorece momentáneamente la actividad, pero tan sólo en la medida en que renueva el interés. *El único remedio para la fatiga es el reposo*».

Junto a estos y otros muchos aciertos creemos que ha incurrido en otros varios desaciertos, que anota él en los demás. Señalaremos alguno:

Si admite el autor con Binet que ni la pedagogía ni la psicología son capaces de asignar fines a la actividad humana, y por otra parte nos dice el prologuista, corroborando al autor en los caps. 1 y 4, que el objeto de la pedagogía comprende la educación y desarrollo de las facultades naturales del educando, la adquisición de los conocimientos que para ello se requieren y la formación de la voluntad, hemos de concluir que la pedagogía no tiene más méritos para llamarse cristiana que los que pueda alegar la física o la química u otra rama cualquiera de las ciencias experimentales.

Estamos de acuerdo con el autor en que todas las disciplinas se deben orientar a la consecución del último fin del hombre y así es como consideran los Papas la pedagogía; pero esto no autoriza a llamar a una física o química simplemente, añadiendo a otra el calificativo de cristiana. Y si así se denominan, se echa de ver cuán imperfectamente lo son. La pedagogía expuesta por el Dr. Barbey es ciertamente cristiana, ya que, al menos en la intención, incluye el estudio de todas las potencias y hábitos del individuo ,entre los que se encuentran los hábitos sobrenaturales, incluso los dones del Espíritu Santo. Afirmado este principio, él mismo apenas si lo tiene en cuenta en el desarrollo de la exposición.

Otro defecto de que adolece es el carácter abstracto que predomina en toda la obra, didáctica por naturaleza. Véanse, por ejemplo, los capítulos 10, 13, 15, 18 y 23. Otros capítulos, como el dedicado a los sentidos externos, son pura y simplemente psicología, junto con algunos consejos médicos.

A pesar de estos defectos creemos que su lectura es útil y provechosa, ya que, al lado de éstos, posee las ventajas antes mencionadas.

G.

José María Riaza, S. I.: *Ciencia moderna y Filosofía*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1953.

En el prólogo de esta obra se nos traza con gran exactitud el plan que se ha propuesto el autor: Dotar a la disciplina «Cuestiones científicas relacionadas con la Filosofía», obligada en las facultades eclesiásticas, de un texto adecuado.

Entre las materias señaladas por la Iglesia para dicha asignatura, nos sigue diciendo el Prólogo, contiene el presente volumen las correspondientes a Matemáticas, Física y Química.

Basta leer el Indice general para comprobar que el libro se ocupa con escrupulosidad de todo lo que pueda haber de importancia en estos campos de la ciencia de nuestros días. Labor realmente ingente la del P. Riaza, dada la extensión inmensa de conocimientos que era necesario abordar, pero que sin duda se ha de ver recompensada por una acogida entusiasta entre el público al que se dirige. Ahorra, efectivamente, a profesores y alumnos la penosa tarea de espigar entre una bibliografía espinosa y abrumadora por lo extensa, las nociones científicas que les son exigidas, y que aquí aparecen perfectamente compendiadas con suficiente precisión y notable claridad.

Cierto que no faltan hoy día libros de Epistemología, de Teoría de la Ciencia, o incluso de divulgación sobre estas materias. Pero no lo es menos que estos últimos se ocupan sólo de algún aspecto más saliente de la ciencia moderna, sin poser la universalidad sistemática que se exige en un texto. A llenar este vacío que no habían hecho desaparecer las obras similares del P. J. M. del Barrio, S. I., precisamente por esa falta de universalidad, se ordena sin duda este volumen de la B. A. C., y creemos que

ha conseguido plenamente su objetivo en lo que a orientación científica se refiere.

Otra cuestión sería analizar hasta qué punto se adapta el autor al título de «Fisíca y Filosofía» con que viene presentada su obra, y que parece prometer al lector cierta orientación epistemológica—como se ha dado en decir hoy día—, tan frecuente por otro lado en trabajos de este tipo.

En este orden de ideas, al abordar las cuestiones que pudieran traer una mayor repercusión filosófica (pongamos por ejemplo el infinito, el Espacio-Tiempo de Minkowski, el éter, la Relatividad, las consecuencias del aumento de la Entropía en el Universo, etc.), el P. Riaza, sin recurrir à principios superiores parece preferir dejar al lector en un estado de incertidumbre, sea por no definirse él claramente, o bien por presentar alguna dificultad física a la teoría expuesta o, en fin, aduciendo simplemente en contra algún argumento de autoridad. Así, era natural que en el último capítulo, de orientación algo más crítica, no se rompiera esa tónica general de la obra y no se penetrara a fondo cuestiones tan delicadas como el contenido objetivo de las leyes y teorías físicas. Prefirió, sin duda, limitarse a dar una orientación científica sana, superficial ciertamente donde hay problemas de tanto fondo por resolver, pero que no dejará de destruir prejuicios frecuentes entre tantos como se asoman hoy día por diletantismo a los panoramas de la Ciencia.

No es nuestro propósito, sin embargo, quitar con lo dicho mérito alguno a este libro oportunísimo. Nos han parecido necesarias esas observaciones, dado el caso que en España mismo existe un fuerte movimiento en torno a la teoría de la ciencia, y que alguno pudiera esperar por el título de la obra una orientación distinta de la que tiene. No se trata de un estudio crítico, sino de una exposición diáfana, perfectamente lograda, de lo que es la ciencia de nuestro siglo, puesta a la altura de un lector que haya cursado la segunda enseñanza.

M. F. R.

Philosophiae Scholasticae Summa. Vol. I, Introductio in Philosophiam, Logica, Critica, Metaphysica generalis, auctoribus P. Leovigildo Salcedo, S. J., et P. Jesu Iturrioz, S. J.—Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1953, XXIV-893 págs., 80 pts.

Nuestros lectores conocen ya el tercer volumen de este curso de Filosofía escolástica. El primero, que ahora aparece, reúne muy estimables dotes de un buen libro de texto: cuidada presentación tipográfica, formato cómodo, claridad en la exposición, bibliografía selecta y suficiente para orientación de los alumnos.

Después de una breve Introducción a la Filosofía y de un compendioso esquema de su Historia, el P. Salcedo presenta la Lógica y la Crítica. En la primera, a la exposición de la Lógica tradicional hace seguir unas nociones de Logística, suficientes para que los alumnos puedan salir con una ligera idea de materia tan discutida.

Quizá fuera oportuno no insistir tanto en la distinción de la Filosofía respecto de las llamadas Ciencias. En vez de acentuar la disgregación de los dos campos, propia del positivismo, y aceptada después corrientemente por los mismos escolásticos, sería más conveniente ir borrando unas fronteras, en muchos casos ficticias, y compenetrando ambas cosas en un cuadro único del saber, conforme al concepto tradicional. Dentro del esquema aristotélico de ciencia caben perfectamente, conservando cada rama su propia personalidad, todas las clases de saber natural. El esquema de la división de ciencia que se presenta como de Platón en la página 12, en realidad corresponde a los estoicos. Para Platón el orden ascendente del conocimiento comenzaba por el correspondiente al *mundo físico* (opinión: creencia, representación), seguía el propio de las *Matemáticas* (discurso racional) y culminaba en la *Dialéctica* (ciencia de las ideas).

En cuanto al planteo del problema crítico, si se concibe que hay que extenderlo, al modo cartesiano, a todas y cada una de las verdades, equivaldría a rehacer toda la Filosofía. A la crítica le basta con limitarse a su objeto específico, que es averiguar la capacidad de nuestras facultades cognoscitivas para aprehender la verdad, el valor de nuestros juicios y la objetividad de nuestros conocimientos. Una vez establecidas sólidamente las bases generales de nuestra certeza, el examen en particular de cada una de las infinitas verdades es labor que corresponde a las restantes partes de la Filosofía. Otra cosa equivaldría a convertir la Crítica en una especie de superfilosofía, compuesta de certezas reflejas, a diferencia de la filosofía corriente integrada por certezas espontáneas. El hecho es que en todos los tiempos, aún antes de que se planteara expresamente el problema crítico en la forma en que estamos acostumbrados a verla desde Kant, cada parte de la ciencia ha hecho una verdadera crítica, fecunda y eficaz, del orden de conocimientos que le corresponden.

También creemos que en la Tesis 2, se podría distinguir entre *estado* inicial de la mente y *actitud* de la misma ante el problema crítico. El *estado* es un hecho que depende de la cultura filosófica de cada individuo en el momento de iniciar por vez primera esa investigación. Unos la emprenderán partiendo de cero, o sea de la más completa ignorancia del resultado que habrá de tener; y otros, más preparados, desde el primer momento pueden ya entrever una solución. La *actitud* es, por el contrario, una toma activa de posición y una elección de métodos o de procedimientos para intentar llegar a la solución del problema. En este aspecto, lejos de prescindir de ninguno de los conocimientos que hemos adquirido hasta ese momento, debemos utilizarlos hasta el máximo, dada la gravedad de la cuestión que se aborda. Todo el instrumental que pónen a nuestra disposición la Lógica, la Biología, la Psicología, etc., será de valor inapreciable para llevar a cabo el análisis del proceso de nuestra cognoscibilidad. Por hipótesis, ya que no de hecho, hasta ese momento sólo tenemos certezas espontáneas, directas, naturales. Pero si prescindimos de ellas, nos pareceríamos al general que en el momento de atacar una plaza fuerte licenciara a sus soldados. Desde Descartes—que, dicho sea entre paréntesis, no tuvo noción del problema crítico, y sólo trató de defender apologéticamente

las verdades fundamentales de la religión contra los «libertinos», tomando sus argumentos de la panoplia agustiniana—se ha echado demasiado teatro a la actitud inicial ante la Filosofía. Sin tanta *posse* ha sido mucho más eficaz el procedimiento seguido por los antiguos filósofos, que es el que, no obstante su actitud inicial—«praecisio ab omni certitudine naturali»—utiliza, y muy bien, el P. Salcedo.

El P. Iturrioz ha redactado la parte correspondiente a la *Metafísica general*. En la Introducción se enfrenta con el embrollado problema de la noción y del sentido que debe darse a esa palabra. Alude a la diversidad, casi infinita, de opiniones, en que apenas queda ya cosa a que no se haya aplicado esa denominación. Conste que el abuso, en este caso, no hay que reprochárselo a los escolásticos, sino a los filósofos y escritores de todos los demás campos. Ante este hecho, de una palabra que se ha convertido en signo de la equivocidad, quizá no sería inconveniente volver más atrás de Hermipo, o de Nicolás de Damasco, o de Andrónico, o del gramático que la lanzó por vez primera a la circulación retornando a la terminología precisa empleada por Aristóteles.

En cuanto a la doctrina el autor sigue las tesis de su escuela en puntos de controversia como el principio de individuación, la distinción real entre esencia y existencia, el constitutivo del supuesto, etc. Es de elogiar la claridad y el buen método de la exposición, y el cuidado en ilustrar las cuestiones con oportunas alusiones a las doctrinas de los filósofos modernos.

S. P.

Problemes de la religieuse d'aujourd'hui. La chasteté, 320 págs., en 4.º Les éditions du Cerf, París, 1953.

A su tiempo hemos reseñado, con elogio, en esta misma Revista, otros dos volúmenes enviados por la mencionada Editorial que trataban del voto de obediencia y de pobreza, respectivamente, los cuales contenían valiosos estudios de diversos autores.

No desmerecen de los anteriores los estudios publicados en el presente volumen, que comprende 19 capítulos, distribuídos en cinco secciones, más una breve introducción.

La primera sección contiene un solo capítulo destinado a exponer lo que sobre la *castidad y la virginidad consagrada* se encuentra en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.

La segunda sección consta de tres capítulos con algunos datos históricos sobre *la virginidad y castidad de la mujer en la civilización antigua, en los Padres Griegos y en el Occidente latino.*

La tercera sección resume, en cinco capítulos, lo que sobre *la virginidad y castidad* enseña la Teología, y legisla el Derecho canónico.

La cuarta sección, en sendos capítulos, se fija en los *aspectos fisiológico y psicológico de la castidad.*

La quinta sección, que es la más extensa, en ocho capítulos trata de *la información y formación de las religiosas en orden a la castidad,* y estudia *algunos problemas prácticos* que plantea, ofreciendo las oportunas soluciones a los mismos en conformidad con las circunstancias actuales.

Sea bien venido este volumen por el buen servicio que puede prestar a las Maestras de novicias, a las Superioras, a los confesores y directores de religiosas y de otras que aspiren a serlo.

Fr. S. Alonso, O. P.

La manifestation de conscience d'après le canon 530. Auctore Francisco Huysmans, C. SS. R. Págs. XVIII × 131, Lovanii, Bibliotheca Alphonsiana, 1953.

En este volumen, elegantemente presentado, nos ofrece su autor la disertación que, para doctorarse en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Gregoriana, hubo de redactar.

El joven redentorista se propuso estudiar la manifestación de conciencia según el derecho común que actualmente rige.

Ajustándose al método generalmente seguido en esta clase de trabajos, divide la disertación en dos partes. Contiene la primera un resumen histórico de cómo se practicó la cuenta de conciencia désde los albores del estado religioso hasta la promulgación del Código Canónico, fijándose en el derecho particular y en el común.

No se remontó a las fuentes en busca de los datos relativos al derecho particular, sino que utilizó los estudios del jesuíta P. Korth y del carmelita P. Hipólito de la Sagrada Familia.

En la segunda parte, más amplia que la primera, expone el contenido del can. 530, acudiendo al Decreto «Quemadmodum» publicado por la Sagrada Congregación de Obispos y Regulares, el 17 de diciembre de 1890, para desarraigar los abusos que acerca de la materia se habían introducido a lo largo de los siglos.

Pone de relieve las coincidencias y divergencias que existen entre dicho decreto y el can. 530, aprovechando las primeras y la doctrina de los autores a ellas concerniente para explicar el canon.

Partiendo de esa base afirma que la prohibición hecha en el § 1 del can. 530 a los Superiores religiosos de inducir a los súbditos a que les den cuenta de conciencia, se extiende a los Maestros de novicios respecto de éstos, y a los Prefectos de espíritu que gocen de potestad semejante a la de aquéllos, respecto de los estudiantes.

Adhiérese a quienes opinan que no se refiere exclusivamente a los Superiores sacerdotes la manifestación de *las dudas y congojas de conciencia* mencionadas en el § 2 del mismo canon.

Plácenos atestiguar que en toda la disertación resplandece la claridad y el orden.

Fr. S. Alonso, O. P.

Lecturas ascéticas y místicas entre los jesuítas del siglo XVI, por PEDRO DE LETURIA, S. J., 50 págs., en folio. Separata de «Archivio italiano per la Storia della pietà, vol. II. Roma 1953.

El autor ha condensado en este estudio el historial del primer siglo de la Compañía en materia de lecturas ascéticomísticas. Analiza en primer lugar el contenido de los Ejercicios y de las reglas anejas, que se limita al Evangelio, *Imitación de Cristo, Vidas de los santos*, etc. A este reducido cuadro sucede otro más amplio en las constituciones de la orden e instrucciones de su fundador; pero siempre con acentuadas restricciones cuando se trata de autores discutidos. El período que sigue a la muerte del santo se caracteriza por un criterio más abierto respecto a esos mismos autores, ensanchándose en tal sentido el catálogo de los que están en uso en los Colegios. Es el período crítico en que esta clase de lecturas comienza a tomar mayores vuelos en la Compañía, coincidiendo precisamente con las limitaciones y censuras de los índices expurgatorios de la Iglesia, que recomiendan proceder con cautela. Se presentía además que por ese camino el libro de los Ejercicios iba a quedar desplazado a pretexto de que no servía más que para principiantes. Las medidas de restricción ordenadas por el general Mercuriano (12 de marzo de 1575) para evitar esos riesgos, excluyen autores como Taulero, Rusbroquio, Suso, Herp, el Roseto, que parecían indicados para servir de guía por las alturas de la vida mística. Los episodios de los padres Cordeses y Alvarez influyeron también a que se implantase esta reserva radical.

La forma y circunstancias en que se dió la ordenación de Mercuriano se prestaba a que fuese interpretada como si entre la oración de los Ejercicios, que se quería afianzar, y la contemplación infusa y vía unitiva hubiera alguna incompatibilidad. Para desvanecer semejante prejuicio el Padre Aquaviva, en carta de 8 de mayo de 1590 primero, y luego en el *Directorio* de los Ejercicios, precisó las cosas, haciendo ver que lo que se trataba de evitar eran las ilusiones, frecuentes en esta materia, cuyo más seguro antídoto eran precisamente los Ejercicios. Disipado así el equívoco, se daba un gran paso para ensanchar el camino que algunos creyeron estrecharse con las restricciones de Mercuriano. Otras medidas favorables acerca de la lectura de libros espirituales provocaron durante el generalato del propio Aquaviva «la potente literatura ascética y mística de la Compañía» (p. 31), acabando de articular la espiritualidad propia del Instituto con la de los Padres y Maestros medievales.

La selección de lecturas espirituales, como se ve por esta breve enumeración, preocupó grandemente a los directores del Instituto. La forma seguida y orgánica en que el autor va exponiendo hechos y testimonios les da un realce que no parecen tener cuando se les analiza aisladamente. Es un mérito que no puede menos de reconocerse a este estudio, tan documentado y preciso.

Pero se ha reducido demasiado el ángulo de visión. Las ondulaciones de la trayectoria descrita no pueden sustraerse a la influencia de las corrientes extrañas a la Compañía que repercuten en ella. Algunas se

indican en el estudio al apuntar el por qué de las reservas sobre determinados autores. Pero hay otras más sutiles y cuya acción, aunque real, es por eso más difícil de precisar. Por ejemplo, el catálogo restrictivo de Mercuriano y las tajantes órdenes a los padres Alvarez y Cordeses en los años en que se van conociendo los abusos que, a pretexto de contemplación infusa y de fenómenos místicos, se daban en Extremadura y Jaén, no pueden menos de estar relacionados entre sí. Eran medidas un poco tardías y eso explica su radicalismo.

La lectura de este estudio nos confirma también en las diversas afinidades de fondo que existen no sólo entre los Ejercicios y la espiritualidad propugnada por Melchor Cano, sino además en la apreciación de las cosas en aquel momento histórico por parte de ambos. Al dominico se le tachaba de perseguir a los espirituales porque se resistía a que se pusiera en manos de rústicos la doctrina o escritos sobre las alturas de la contemplación, que es para pocos y con muchas cautelas. San Ignacio, por su parte, en los Ejercicios «se muestra sumamente parco en alusiones exclusivamente místicas, y omite intencionadamente la descripción de los diversos grados de la contemplación infusa», según escribe el Padre Leturia (p. 23-24). Aunque con menos resolución que Cano, no disimula sus pocas simpatías por manuales de alta espiritualidad como Herp, que tanto entusiasmaban a otros (cf. p. 13). Y los hechos vinieron a darle la razón. La observancia fiel de sus ordenaciones hubiera evitado la medida extrema de Mercuriano, que llegaba con retraso; como la reflexión atenta sobre los peligros que encarecía el teólogo conquense hubiera ahorrado a muchos la expiación dolorosa de sus desaciertos. En otra ocasión (cf. *La vida sobrenatural,* tomo 52 (1951), p. 392-393) hemos insistido acerca de las afinidades que se advierten entre Cano y el Padre Nadal, alter ego de San Ignacio, en cuanto a la apreciación del peligro iluminista. Ello tenía que ser así conforme al principio matemático: dos cosas iguales o similares a una tercera son iguales o similares entre sí.

Fr. V. B. de H.

La Palabra de Cristo. Tomo VIII. B. A. C. Madrid, 1953. Un volumen de LXXII-1366 págs.

Un nuevo volumen del espléndido repertorio de textos homiléticos que viene publicando en la B. A. C. el Excmo. Sr. Obispo de Málaga, al frente de un grupo de especializados en la materia. Alterado el orden numérico con relación al tomo anterior, recoge este volumen los materiales oratorios correspondientes a las siete últimas dominicas del año litúrgico.

El plan y su desarrollo es enteramente idéntico al del volumen anterior. Constituye un verdadero arsenal de temas predicables, acaso demasiado exuberante y exhaustivo. De la dominica XXII después de Pentecostés se ofrecen hasta 31 guiones homiléticos. Algunos de ellos, sólo muy remotamente se relacionan con ella.

De todas formas la obra es sencillamente magnífica y su redacción supone un esfuerzo colosal. Equivale y suple a toda una biblioteca de predicación.

Lo voluminoso de este tomo habrá impulsado a sus autores a suprimir el índice de nombres y referencias bíblicas, que se agradecía en el anterior. En cambio nos ofrece un espléndido índice de materias, detalladísimo y muy útil.

A. R. M.

Cartas y escritos de San Francisco Javier, B. A. C. Madrid, 1953, 578 páginas, 60 pesetas.

Una bella edición de las cartas de San Francisco Javier facilitan la lectura de estos significativos documentos del apóstol de las Indias. Nada especial podemos afirmar en esta nota bibliográfica sino estimular a que sean muchos los que las adquieran para poder saborear la humildad, el espíritu de obediencia y de sacrificio, la fe inquebrantable y la autoridad inflexible de San Francisco Javier. La edición ha sido preparada en conformidad con los «Monumenta Historica Societatis Jesu», y anotada por el Padre Félix Zubillaga.

Fr. Candido Aniz, O. P.

Solans-Vendrell: *Manual Litúrgico,* 13.ª edición, vol. I. Eugenio Subirana, S. A. Barcelona, 1953.

Nos encontramos ante una renovada contribución al resurgir litúrgico, del que España se ha hecho eco desde hace años.

La litúrgica es la oración oficial de la Iglesia; importa, por lo tanto, conocerla en toda su amplitud; y este conocimiento interesa sobre todo al sacerdote, tanto si vive en populosas ciudades, como en humildes aldeas; porque el culto divino debe tributarse a Dios siempre en forma solemne.

Las precedentes ediciones del *Manual Litúrgico* que ahora reseñamos han ayudado maravillosamente a muchos eclesiásticos en su función más digna, que es la de dar culto a Dios. Ahora se nos presenta esta nueva edición, preparada por los celosos y cultos sacerdotes Antonio Tenas y Pedro Farnés, «enteramente ajustada a las directrices y normas de la reciente encíclica de S. S. Pío XII, *Mediator Dei,* suprimiendo las prescripciones derogadas y aceptando las modificaciones impuestas por disposiciones oficiales promulgadas desde la publicación de la última edición». Se hace también eco de las nuevas rúbricas ya permitidas en la celebración del Sábado Santo y Vigilia Pascual; pero reservando su inserción para el vol. II de esta décimotercera edición, que nos prometen publicar prontamente autores y editor.

Cuente el editor y sus colaboradores con el agradecimiento de tantos sacerdotes y religiosos que usan este *Manual Litúrgico* en las funciones

sagradas a ellos encomendadas y gracias al cual pueden sacar de las mismas un provecho espiritual grande para ellos mismos y para los fieles que se asocian al culto solemne de la Iglesia.

FR. ARTURO ALONSO, O. P.

FR. FELIPE M.ª CASTRO, O. P.: *Santa Teresa de Jesús*. Rasgos de su vida. PP. Dominicos. Palencia, 1953. Prólogo de Monseñor Labrador. Un tomo de 425 pgs.

El P. Felipe M.ª Castro ha puesto en este libro todo el entusiasmo de su juventud, que es mucho, por la Santa española.

En ocho capítulos, que son otros tantos enfoques a la figura de la Santa, estudia su fisonomía espiritual, firmeza de carácter, su espíritu mariano, y nos la presenta como Reformadora del Carmelo, Maestra de oración, Santa Eucarística y como Apóstol.

Cada título constituye en el libro una tesis, que el autor se esfuerza en probar concienzudamente, como lo prueba el elevado número de obras consultadas a que hace referencia.

Las múltiples citas de los escritos teresianos dan al libro un gran realce. Unido a ello, un ameno estilo literario y una presentación impecable, con gran profusión de dibujos, hace esperar que, si ya varios de sus artículos merecieron galardonarse en diversos certámenes, ahora así presentados merecerán al libro una excelente acogida entre los lectores.

Creemos sinceramente que lo merece el autor, y así se lo deseamos al felicitarle por su nueva obra.

FR. LUIS M.ª ONDARO, O. P.

Dictionnaire de Spiritualitè. Fascicules XVI-XVII; Beauchesne, París, 1953.

Dos nuevos fascículos del famoso Diccionario de Espiritualidad, de características idénticas a los anteriores. Abarca desde la columna 2289 a la 2708, con la que se cierra el segundo volumen de la obra. Trae, como de costumbre, notables artículos firmados por las más prestigiosas firmas internacionales de la espiritualidad contemporánea, entre los que merecen citarse los que responden a las expresiones: corps (Spiritualité et hygiène du); corps mystique et spiritualité —hubiéramos deseado una mayor extensión y profundidad en este asunto tan importante—; correction fraternelle; crainte; crises affectives (muy notable); croix (chemin de); croix (mystère de la); culpabilité (sentimen de); curiosité; Cyprien (saint) y Cyrille d'Alexandrie (saint).

S. F. C.

SANTA TERESA DE LISIEUX: *Un camino enteramente nuevo,* por el R. P. M. M. Philipon, O. P., profesor de Teología. Versión del texto francés por Francisco Javier Ysart. Editorial Balmes. Durán y Bas, 11. Barcelona, 1952. 318 pgs. Pts. 16..

El R. P. Philipon, autor de varias obras, ha demostrado una vez más sus conocimientos teológico-místicos en esta admirable síntesis de los escritos de la Santa de los tiempos modernos, Teresa de Lisieux.

Ha logrado espigar de los numerosos escritos de Teresita un ramillete de nueve capítulos, reflejando con fidelidad y gran acierto la quintaesencia de la infancia espiritual, compendio del Evangelio.

No será santo sino quien camine por el surco que la Providencia le ha trazado. Para Teresita la santidad es simplemente la vida divinizada por el amor. Ausencia de mortificaciones, de carismas místicos—un camino enteramente nuevo—, pero fiel eco de los deseos de Aquel que vino a poner fuego en la tierra y no anhela sino que todo se consuma en su Amor. El P. Philipon viene a demostrar precisamente que la vocación de Teresita se resume en el AMOR.

Ese camino de la confianza y del amor, del abandono y del agradecimiento hasta la audacia, de la que pasó por la tierra puestos sus ojos en la Paternidad de Dios, encontrará el lector, admirablemente expuesto en esta bellísima obra que esperamos sirva de pábulo a muchas almas sedientas del UNUM NECESSARIUM.

FR. IBARZABAL, O. P.

Al Reino de Cristo por la devoción a su Sagrado Corazón. Documentos Pontificios. Publicaciones Cristiandad, 1949. 14 × 19. 265 pgs.

Se recogen en este libro las Encíclicas «Annun Sacrum», «Tametsi futura», «Ubi arcano», «Quas primas», «Miserentissimus Redemptor» y «Summi Pontificatus», de los últimos Pontífices, en su texto oficial, precedidas de muy notables introducciones, que las ambientan y explican. Y se recogen en el presente volumen precisamente esos documentos Pontificios, porque contienen un cuerpo doctrinal, homogéneo, ordenado expresamente a la instauración del Reinado de Jesucristo en el mundo, que ese es el título del libro, y el fin que persigue «Publicaciones Cristiandad».

Resulta muy útil esta obra que reseñamos, especialmente a los orientadores, predicadores, conferenciantes, directores de Círculos de Estudio y, en general, a cuantos trabajan en el apostolado por medio de la información, pues además de darnos reunidos en un tomo muy manejable tan preciosos documentos, los editores han añadido al final, con excelente acuerdo, un muy completo índice de materias que permite localizar al momento cuantos temas se tratan en las mencionadas encíclicas con cierto desarrollo orgánico.

FR. JOSE M. MACIAS, O. P.

FEDERICO G. FABER: *Al pie de la Cruz o Los dolores de María.* Hijos de Gregorio del Amo. Madrid, 1952, ed. 8, 460 págs.

La autoridad espiritual que ha logrado el P. Faber no hay autor que actualmente la ponga en tela de juicio. La obra que reseñamos es seguramente la que más ampliamente se ha dedicado a considerar los sufrimientos de la Madre de Dios al pie de la Cruz.

Verdad es que no siempre resulta todo lo atrayente que desearíamos, precisamente por la amplitud con que desarrolla las cuestiones, pero merece el más sincero elogio porque enseña a penetrar en la vida de María Santísima bajo este aspecto de Madre Dolorosa.

FR. CANDIDO ANIZ, O. P.

Probatio Charitatis, seu manuductio in vitam spiritualem. Auctore HIERONYMO MAHIEU, S. T. D. Editio Quinta. Brugis, Sumptibus Caroli Beyaert, 1949. Un vol. de XX-514 pgs.

Cinco ediciones de una obra de espiritualidad no accesible directamente al gran público—por el idioma latino—son la mejor recomendación que de ella puede hacerse. Y ciertamente que las merece el presente libro. Es un estudio magnífico de la virtud de la caridad en su doble aspecto—amor de Dios y del prójimo—dispuesto en una serie de meditaciones cargadas de contenido teológico y orientadas directa e inmediatamente a la práctica. Estilo breve, denso, clarísimo. La acertada distribución tipográfica, a base de epígrafes y titulares en cursiva, permite hacerse cargo de un solo vistazo del contenido de cada capítulo. Un índice alfabético de materias remite al lector con facilidad a cualquier asunto que le interese.

En resumen: juzgamos la preciosa obra de Mgr. Mahieu utilísima para la meditación personal y para la rápida preparación de pláticas e instrucciones jugosísimas en torno al mandamiento del amor.

S. F. C.

Vida Espiritual, por el DR. MARTINEZ, Arzobispo de Méjico. Ediciones Studium, Madrid, 1953. Un tomo de 242 págs.

Un nuevo libro del Sr. Arzobispo de Méjico llamado a tener el mismo éxito de los anteriores. En el lenguaje sencillo, transparente, jugoso y evangélico que caracteriza a su ilustre autor, se van desgranando ideas básicas y fundamentales en la vida espiritual que servirán de aliento y orientación a las almas que aspiren a santificarse. Cuatro partes constituyen la preciosa obrita. La primera—«senderos de la vida espiritual»—se subdivide en nueve capítulos que tratan principalmente de los afectos desordenados, de la «humanización» de la vida espiritual, de las purificaciones pasivas, de la confianza y fortaleza y del dolor que purifica, une y

redime. En la segunda se van exponiendo unos cuantos «secretos de la vida espiritual», insistiendo sobre todo en la doctrina de la aridez y desolación de espíritu, y enseñando a las almas el modo de conducirse en esas penosas pruebas. En la tercera se habla del Espíritu Santo y su acción divinizadora del alma. Y en la cuarta, finalmente, se describen «las cimas de la vida espiritual»: la vida contemplativa y la transformación en Dios, a la que todos estamos llamados.

El libro está bellamente presentado por Ediciones Studium.

S. F. C.

CAPANAGA, VICTORINO, O. R. S. A.: *La Eucaristía en la historia de las conversiones*. Edic. Studium, Madrid-Buenos-Aires, 1952, tercera edición, páginas 250.

La tercera edición indica el alto valor de esta obra debida a la pluma del P. Capánaga. En sus dos partes—la primera teológica, y la segunda historias de convertidos—no muy bien delimitadas por el modo de tratar la materia, es un canto, en estilo recio y transparente, al Misterio de nuestros Altares.

La primera parte discurre a través de cuatro etapas que distingue el P. Capánaga—siguiendo a S. Agustín—en la conversión: descontento de lo presente, dificultad, no obstante, para la acción, cierto fastidio en la oración y vacilación ante las tempestades que rugen contra la Iglesia. Formando el cuerpo de este itinerario van diez capítulos sobre la Eucaristía de una bellísima forma literaria y rico contenido psicológico, tomado del gran convertido y psicólogo San Agustín. La parte científico-teológica expositiva no es el blanco del P. Victorino en esta obra. Acaso esto explique que en dicha exposición no cite ni una sola vez—salvo algún verso eucarístico—a Santo Tomás.

La segunda parte—Historias de convertidos—forma perfecta unidad con la primera, ya que estas historias se entremezclan en ambas. No son relatos escuetos, sino recortados con una orientación única, la Eucaristía. Por eso dista tanto este libro de «Hombres que vuelven a la Iglesia», de Severino Lampín, aunque muchos personajes les sean comunes. Aquí la pluma del P. Capánaga los ha unificado a todos para cantar un himno solemne y glorioso al Sacramento del Amor.

FR. GENEROSO GUTIERREZ, O. P.

DOM. GODOFREDO BELORGEY, Abad del Císter: *Bajo la mirada de Dios*. Iniciación en la vida interior. Traducido por el Rvdmo. Dom. Buenaventura Ramos, Abad cisterciense de San Isidro de Dueñas. 1950. Páginos 190. Editorial Pax. San Sebastián.

Ver las relaciones que existen entre la gloria de Dios y nuestra perfección, felicidad y santidad, lograda por una intensa vida interior, he ahí el

contenido de esta obra. Vida interior a la que es necesario llegar negativamente, alejándose de las criaturas y de sí mismo, por el ejercicio de la virtud; y positivamente, por la oración y el ejercicio de la presencia—mirada—de Dios, a propósito estudiado por el autor. Así lo practicaron y enseñaron San Benito, San Bernardo, San Francisco de Sales... los Santos.

Precioso librito de sólida, jugosa y delicada fibra de espiritualidad. En él encontrarán los iniciados, y aún los aprovechados en el camino de la perfección espiritual, una lección práctica de vida interior.

Obra, por tanto, utilísima para toda clase de personas.

AUREO OTERO, O. P.

DUCHEMIN: *Un apóstol inmóvil.* Ediciones Studium de Cultura. Un volumen de 176 págs. En rústica, 18 ptas.

Un libro de ascética escrito con el interés de una novela apasionante. Su autor, un sacerdote inmovilizado durante 15 años en su lecho de dolor, víctima de penosa enfermedad. Una serie de artículos dirigidos a sus compañeros enfermos para hacerles entrever las riquezas insospechadas y el valor apostólico formidable del sufrimiento cristiano.

No sólo los enfermos; aun los sanos y los que se entregan a un apostolado febril y dinámico—y éstos más que nadie, quizá—leerán con gran provecho estas páginas tan sentidas. A este pobre mundo, dominado por la fiebre y el vértigo de la velocidad, le vendrá muy bien recordar a través de estas páginas lo que puede hacer un «apóstol inmóvil», sin más que ofrecer a Dios sus sufrimientos y dolores para completar eso que falta por parte nuestra a la eficacia redentora del sacrificio del Calvario.

A. R. M.

REVISTA DE REVISTAS

A. C. M. E. Settembre-Dicembre, 1953.—I. Cazzaniga: *Osservazioni intorno alla tradizione del glossario di Ansileubo.*—U. Pestalozza: *Selene e la mitologia lunare nel mondo religioso preellenico.*—M. Marconi: *Nascita senza infanzia della Dea mediterranea.*—A. Argentati: *La spedizione in Egipto* (459-454 a. C.) *nel quadro della politica estera ateniese.*—L. Craici: *I kerknraiká di Tucidide.*—M. Sordi: *Le origini del Koinon etolico.*—M. L. Paladini: *Studi su Velleio Patercolo.*—M. Rabossi: *La coniazione di Nerone: la riforma dell'oro e dell'argento.*—I Biraghi: *Di alcuni tipi monetari dell'impero di Nerva.*—A. Stenico: *Nouvi frammenti della Kylix berlinese con l'Iliupersis di Euphronios, conservati nei Musei Vaticani.*

Al-Andalus. 1953. Fasc. 2.—Emilio García Gómez: *El "Manifiesto de la Alhambra" por 24 arquitectos españoles.*—R. Le Tourneau: *Fès et la naissance du pouvoir sacdien.*—Isidro de las Cagigas: *Topónimos alpujarreños.*—Alfred Guillaume: *Where was al-Masyid al-Aqsà?*—César F. Dubler: *Las laderas del Pirineo según Idrisi.*—Taha Husayn: *Del «califato» al «imperio».*

Angelicum. Oct.-Dec. 1953.—N. I. Weyns: *De notione inspirationis biblicae juxta Concilium Vaticanum.*—Reginald Garrigou-Lagrange, O. P.: *La possibilité de l'incarnation sans aucune déviation pantheistique.*—B. Emmi: *Senso e portata del décréto tridéntino sulla Volgata nelle due polèmiche protestantico-cattoliche.*—L. Bender, O. P.: *Licétne médico propria auctoritate postponère matrem fetui?*

Anthologica Annua. Publicaciones del Instituto Español de Estudios Eclesiásticos. Calle del Bosque, 9, Madrid. Número I. 1953.—Desiderio Mansilla: *El Cardenal hispano Pelayo Gaitán* (1296-1230).—Justo Fernández: *Don Francisco des Prats, primer Nuncio permanente en España* (1492-1503).—José Zunzunegui: *La Cámara apostólica y el Reino de Castilla durante el Pontificado de Inocencio VI* (1352-1362).—José M.ª González Ruiz: *Sentido soteriológico de Kephalé en la cristología de San Pablo.* Juan Errandonea: *Analogías vascas en el vocabulario sumero-semítico.*

Arbor. Febrero, 1954.—*Pasado y presente de la Física atómica nuclear,* por Carlos Sánchez del Río.—*La tensión tradicional entre las ciencias de la naturaleza y del espíritu,* por Erich Rothacker.—*Erasmo y los intelectuales germánicos,* por Lorenzo Riber.

—Marzo, 1954.—*Teología del Laicado,* por Andrés Avelino Esteban Romero.—*La psicofísica del color,* por Lorenzo Plaza Montero.

Ciudad de Dios (La). Septiembre-Diciembre, 1953.—Michele Federico Sciacca: *Platón. Dos mil trescientos años después de su muerte.*—P. Gabriel del Estal, O. S. A.: *Pío XII, tutor del Derecho.*—P. Fidel Casado, O. S. A.: *El pensamiento filosófico del Beato Santiago de Viterbo.*—P. Lope Cilleruelo, O. S. A.: *Origen del simbolismo del número siete en San Agustín.*

Civilta Cattolica (La). 6 Febbraio ,1954.—*Il primato dello spirituale nell'azione sociale cristiana,* A. Messineo, S. J.—*Gerarchia e fedeli per la conquista dell'Africa a Cristo,* G. Caprile, S. J.—*La televisione è giunta in Italia,* E. Valentini, S. J.—*Un malanno di stagione: l'influenza,* G. Bosio, S. J.—*Nostalgie sacramentali,* D. Grasso, S. J.—*"Il buon cittadino",* A. Brucculeri, S. J.—*Il "Concilium Florentinum" nella sua nuova edizione critica,* I. Ortíz de Urbina.

—Marzo, 1954.—*L'augusto Infermo agli infermi,* D. Mondrone, S. J.—*Le anomalie del trattato per l'esercito europeo,* A. Messineo, S. J.—*L'episcopato italiano e i problemi sociali dell'ora,* A. Brucculeri, S. J.—*Il ritorno del prodigo,* S. Fruscione, S. J.—*L'intellettualismo e l'antintellettualismo nel cristianesimo di Ugo Spirito,* E. Valentini, S. J.—*"Constantiniana",* G. Castellani, S. J.—*"Momenti di storia della lingua italiana",* A. Costa, S. J.

Collectanea Franciscana. Jan.-Oct. 1953.—Mgr. Landgraf, Artur Michael: *Der Verfasser der Sentenzen abbreviation des Cod. lat. 65 der Bibliotheque Nationale in Luxemburg.*—P. Cardaropoli Gerardus M., O. F. M.: *Joannis Duns Scoti doctrina de scientia visionis animae Christi.*—P. Mariano d'Alatri, O. F. M. Cap.: *L'Inquisizione francescana nell'Italia Centrale nel secolo XIII.*—P. Francesco Saverio da Brusciano, O. F. M. Cap.—*María Lorenza Longo e l'opera del Divino Amore a Napoli.*—P. Julien-Eymard d'Angers, O. F. M. Cap. *Le stoïcisme, Epictète et Sènèque dans le dèveloppement du monde d'après lès oeuvres de Pascal Rapine de Sainte-Marie, recollet* (1655-1673).

Die Neue Ordnung. Heft 1. 1954. — Hans Barion: *Aufgaben und Grundlagen des internationalen Strafrechtes.*—Josef Endres: *Die Bedeutung des neuzeitlichen Menschenbildes für den Gewissensentscheid.*—Angelikus Kropp: *Von Haus vertrieben bei Gott zu Gast.*—Karl August Götz: *Das verschleierte Antlitz Paule Regniers.*

Divus Thomas. Jan-Mart. 1954.—Poyer A, C. M.: *Nouveaux propos sur le «Salva illorum substantia».*—Perego A, S. J.: *Fine ed essenza della*

societá conjugale.—Rossi G. F, C. M. : *La fondazione della prima Abbazia di S. Bernardo in Italia : Chiaravalle della Colomba.*—Rossi G. F, C. M. : *Il quarto Pionere della Commissione Leonina : P. Clemente Suermondt, O. P.*— Fatta M. : *Persuasioni spontanee e critica.*

Ephemerides Mariologicae. Fasc. I. 1954.—SS. Dni. P. Pii XII : *Encyclica «Fulgens corona».—Adnotationes in encyclicam.*—P. Franquesa, C. M. F. : *Magisterio Ordinario y Mariología.*—F. Lopera : *De divina Maternitate in ordine unionis hypostaticae ad mentem Doctoris Eximii.*

Ephemerides Theologicae Lovanienses. Oct.-Dec. 1953.—J. Coppens : *Le Messianisme Israèlite d'après Paul de Broglie.*—F. Holtz, S. C. J. : *La valeur sotèriológique de la Rèsurrection du Christ.*

Estudios Eclesiásticos. Enero-Marzo, 1954. — Robleda, Olis : *Sobre el matrimonio «in fieri».*—Bover, José M.ª : *La resurrección de Lázaro.*

Gregorianum. Fasc. I. 1954.—G. Klubertanz, S. J. : *Thomas on Learning Metaphysics* (3).—A. Orbe, S. J. : *Variaciones gnósticas sobre las alas del Alma.*—J. Lècuyer, C. S. Sp. : *Aux origines de la Theologie thomiste de l'Episcopat.*

Hispania. Abril-Junio, 1953.—Duque de Baena y de San Lúcar la Mayor : *El Gran Capitán y el Maestrazgo de Santiago.*—Miguel Herrero García : *Estudios de indumentaria española de la época de los Austrias.*—Juan Reglá : *La expulsión de los moriscos y sus consecuencias. Contribución a su estudio.*—Eulogio Zudaire, O. F. M. Cap. : *Un escrito anónimo de Calderón de la Barca.*—Jack Berte Langereau : *Lucien Bonaparte, artisan d'une reconciliation franco-espagnole.*

Hispania Sacra. Primer semestre 1953.—*Monasticismo español primitivo. El oficio monástico,* por W. S. Porter.—*Episcopologio de Alava (siglos IX-XI,)* por el Dr. D. Antonio Ubieto Arteta, de la Universidad de Zaragoza.—*Don Pedro García de Galarza, Obispo de Coria,* por D. Gervasio Velo y Nieto.—*Manuscrits des bibliothèques d'Espagne,* por G. Fink.

Mediaeval Studies. Vol. XV. 1953.—*St. Bonaventure, St. Francis and Philosophy,* Anton C. Pegis.—*Mary Legends in Italiam Manuscripts in the Major Libraries of Italy. Part. II : Groups IV-V,* Sister Mary Vincentine Gripkey, S. C. L.—*The Personal Letters Between Abelard and Heloise,* J. T. Muckle, C. S. B.—*Ecrits Monastiques sur la Bible aux XIe-XIIIe Siècles,* J. Leclerq, O. S. B.—*Chaucer's Ancient and Biblical World,* Francis P. Magoun, Jr.—*Essence and «Esse» According to Jean Quidort,* Ambrose J. Heiman, C. P. P. S.—*Concerning the Accessibility of Arabic Influences to the Earliest Provençal Troubadours,* Alex. J. Denomy, C. S. B.—*The Similarities Between Certain Quaestions of Peter of Auvergne's «Commentary on the Metaphysics» and the Anonymous «Commentary on the Physics» attributed to Siger of Brabant,* William Dunphy.

Memorie Domenicane. Ottobre-Dicembre, 1953.—*La spiritualitá domenicana nella legislazione e nella storia dell'Ordine,* P. Pietro Lippini, O. P. *Campanella e Galileo,* P. M. G. Galli, O. P.

Nouvelle Revue Theologique. Fevrier, 1954.—*Les enigmes de l'acte de foi,* F. Taymans, S. J.—*Les orientations actuelles de la théologie pastorale,* L. De Coninck, S. J.—*Le vendredi saint et la communion des fidèles,* Dom B. Capelle, O. S. B.—*Soloviev était-il catholique ou orthodoxe?*—M. Gavriloff.—*La théologie du sacerdoce,* H. Holstein, S .J.

Recherches de Science Religieuse Janvier-Mars, 1954. — Edouard Cothenet: *La IIe Epitre aux Thessaloniciens et l'Apocalypse synoptique.*—Hèlène Pétré: *Ordinata Caritas. Un Enseignement d'Origene sur la Charité.*—Paúl Galtier: *Les Origines de la Pènitence irlandaise.*

Revista Española de Teologia. Julio-Septiembre, 1953.—Baldomero Jiménez Duque: *Compendio de Dogmática Barthiana.*—Adolfo Muñoz Alonso: *El pensamiento teosófico de Rosmini.*—Fermín de Urmeneta: *Exigencias teológicas del actuar político.*

Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques. Octobre, 1953. — D. H. Salman: *Science et philosophie naturelle.*—C. Mohrmann: *Epiphania.*

Revue Thomiste. 1953-III.—Ch. Journet: *L'Univers antèrieur a l'Eglise.*—J-M. Henri-Rousseau, O. P.: *L'etre et l'agir.*—C. Courtes, O. P.: *Le langage et la doctrine du temps chez Aristote.*—P. Blanchard: *Studiosité et curiosité.*

Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica. Novembre-Dicembre, 1953. — *Atti del Congreso di Filosofia. Milano, 25-27 ottobre,* 1953.—Mazzantini, C.: *Il contributo della Grecia alla metafisica classica.*—Padovani, U.: *Il contributo del medioevo cristiano alla metafisica classica.*—Ottaviano, C.: *L'idealismo trascendente e la metafisica classica.*—Fabro, P. C.: *Ontologia esistenzialistica e metafisica tradizionale.*—Olgiati Mons. F.: *Il problema della «filosofia cristiana» e la metafisica.*—Bontadini, G.: *La metafisica classica e l'antimetafisicismo contemporaneo.*

Salesianum. Gennaio-Marzo, 1954.—Giulio Girardi, S. D. B.: *Metafísica della causa esemplare in San Tommaso d'Aquino.*—Giuseppe Ruffino, S. D. B.: *Gli organi dell'infallibilitá della Chiesa.*—Antonio M. Javierre, S. D. B.: *Sucesión apostólica: ciclos de actitudes protestantes en torno a su concepto.*—Mario Viglietti, S. D. B.: *La preparazione scientífica degli orientatori.*

Sapienza. Gennaio-Febbraio, 1954.—Browne, M. O. P.: *Il metodo della Teologia.*—Vanni Rovighi, S.: *Pier Lombardo e la filosofía medievale.*—

Verardo R, O. P. : *Polemiche recenti intorno all'inabitazione della SS. Trinitá.*—Gradi R. : *La scienza come problema.*

Scholastik. Helf I. 1954.—*Das fundamentalontologische Problem bei Heidegger und Hegel,* von Emerich Corth, S. J.—*Die Lehre des Ps-Dionysius Aeropagita vom Aufstieg der Kreatur zum göttlichen Licht,* von Otto Semmelroth, S. J.—*Positive und spekulative Theologie. Kritische Bemerkungen an Hand dr Loci theologici des Melchior Cano,* von Johannes Beumer, S. J.

Sciences Ecclesiatiques. Janvier 1954.—*Présence de Dieu et union aux divines Personnes,* François Bourassa, S. J.—*Essai sur «Crainte et tremblement» de Soeren Kierkegaard,* Jean Langlois, S. J.—*Etudes matthéennes: La Confessión de Pierre à Césarée,* David M. Stanley, S. J.

Scuola Cattolica (La). Gennaio-Febbraio, 1954.—C. Oggioni : *Il problema della corredenzione di Maria SS.*—E. Galbiati : *Il problema della coscienza dell'Agiografo.*

Sefarad. 1953. Fasc. 2.—Joaquín M. Peñuela : *La inscripción asiria Im 55644 y la cronología de los reyes de Tiro.*—José Llamas : *Los epígrafes de los Salmos en las Biblias castellanas judías medievales.*—A. Arce : *Espionaje y última aventura de José Nasi* (1569-1574).—María de los Angeles Masiá : *Aportaciones al estudio del call gerundense.*—Hipólito Sancho de Sopranis : *La judería del Puerto de Santa María de* 1483-1492.—Michael Molho : *Tumbas de marranos en Salónica.*

Sophia. Gennaio-Marzo, 1954.—Carmelo Ottaviano : *Nuove ricerche intorno all'essenza del bello.*—Angelo Majorana : *Il mondo oggettivo e l'indagine sperimentale della sensazione.*—Carmelo Ottaviano : *Valutazione critica del pensiero di B. Croce : Lo storicismo assoluto.*—Silvestro da Valsanzibio : *Aristotele e l'aristotelismo nel giudizio di S. Lorenzo da Brindisi.*

The Thomist. January, 1954.—*The Incarnation : De la Taille vs. thomistic tradition,* Thomas U. Mullaney, O. P.—*Abstraction and the distinction of the sciences,* William H. Kane, O. P.—*St. Albert and the theory of abstraction,* Rosemary Zitá Lauer.—*Aristotele on mathematical constructibility,* Thomas Greenwood.

Vie Intellectuelle (La). Fèvrier, 1954.—V. I. : *La France et les Français.*—L. Henry : *Natalité et vitalitè.*—J. Dumontier : *Croissance de l'economie.*—J-M. Dauzier : *L'expansion agricole.*—A. Frisch : *L'industrie française peut être majeure.*—M. Lebachelier : *Les jèunes et la vie publique.*—R. Delavignette : *L'Union française et l'avenir de la France.*—E. Maissi : *La France parmi les puissances.*—A. Viatté : *Plaidoyer pour les relations culturelles.*—E. Borne : *Eloge de la pensée française.*—A. Lichnerowicz : *L'aventure scientifique.*—Y. Congar : *Jesus-Christ en France.*

Vie Spirituelle (La). Fèvrier, 1954.—A. M. Cocagnac: *La Purification.* Hadewuch : *Deux Poèmes.*—L. Bordet : *Reflexions sur l'oraison.*—J-D. C.; Guiot ; R. W. Rousseau : *Connaitre saint François de Sales.*

—Mars, 1954.—S. J. d'A : *Le sacrifice d'Abraham.*—Chan. Boucqueniaux : *Jèsus et Satan.*—A.-M. Cocagnac : *La componction de notre temps.* Apostolus *Les silences de Dieu.*—Chan. Bordet : *Saint Philippe Nèri.*

LIBROS RECIBIDOS

Edit. **Aschendorffsch** GallitzinstraBe-13. Münster (Westfalia):

Katholische Dogmatik, von Franz Diekamp. DM. 21,50.

Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, von Johannes Vincke. DM. 20,50.

Edit. **B. A. C.** Alfonso XI, 4:

La Palabra de Cristo, por Mons. Angel Herrera, Obispo de Málaga. Tomo VIII. 1953. Pts. 85.

Sagrada Biblia, Nácar-Colunga. Versión directa de las lenguas originales (5.ª edición). 1953. Pts. 85.

Theologiae Moralis Summa. II. *De Mandatis Dei et Ecclesiae,* por E. F. Regatillo et M. Zalba, S. J. 1953. Pts. 90.

San Anselmo. Obras Completas. T. II: *De la concepción virginal y del pecado original. De la procesión del E. Santo. Cartas dogmáticas, etc.* Versión y notas de J. Alameda, O. S. B. Pgs. XV-804. Pts. 70.

Edit. **Blibliotheca Alphonsiana.** Louvain (Belg.):

La manifestación de conscience en Religión, d'apres le canon 530. Huysmans, C. ss. R. 1953.

Consejo de Investigaciones Científicas. Vitrubio, 16. Madrid:

El problema del ministro extraordinario de la Confirmación, por el Dr. D. Antonio Mostaza Rodríguez. 1952.

Edit. **Desclee De Brouwer.** Colón de Larreátegui, 43. Bilbao:

El Unico Salvador de todos los tiempos, por Miguel Riquet, S. J. 1953. Págs. 146.

La Virgen Santísima y el sacerdocio, por P. Pablo Philippe.

Doctrina espiritual de Dom Marmiom, por R. Thibaut, O. S. B.

Francisco de Asís, por Walter Hauser. Textos y leyendas, con doscientas fotografías.

Cristianismo y propaganda. Trad. por Federico de Barrenegoa. 1953. Ptas. 26.

El gran don del sacerdocio, por Jorge Lemaitre. 1953.

Deberes. Trayectoria de vida espiritual, A. D. Sertillanges, O. P. Versión española. 1953.

El hombre nuevo. Examen de algunos aspectos del humanismo cristiano después de la guerra. Trad. del francés por Gabriel Manterola, Pbro. 1953. Ptas. 32.

La fin des temps, par Josef Pieper. Trad. de l'alemand par Claire Champollion. Pages, 204. Frb. 60.

Distribuciones O. D. E. R. Mayor, 81. Madrid:

Cuerpo y espíritu, por el Dr. Eleuterio Boganelli. Trad. del original italiano por D. Antonio A. de Linera y Grund. 1953. Pts. 80.

Estudios Onienses. Oña (Burgos):

Metafísica del conocimiento, en Suárez, por Clemente Fernández, S. J. 1954.

Franciscan Institute. St. Bonaventure, N. Y. Paderborn (EE. UU.):

St. John Damascene: Dialéctica. Versión of Robert Grosseteste. 1953.

Edit. **Herder.** Balmes, 26. Barcelona:

De alma a alma, por Peter Lippert, S. J. Trad. por el Rvdo. P. Bernardo Bravo, S. J., sobre la 40.ª edición. 1953.

El Más Allá: La vida futura, la contemplación de Dios, etc., por Engelbert Krebs. Trad. por Constantino Ruiz-Garrido, sobre la 14.ª edición. 1953.

Análisis psíquico y síntesis existencial, por Igor A. Caruso. Trad. del alemán por Pedro Meseguer, S. J. 1954.

La salvación del que no tiene fe, por Ricardo Lombardi, S. J. Trad. del italiano por A. de Miguel y Miguel. 1953.

Inspección de Enseñanza Primaria. Calle de Recoletos, 12. Madrid:

Influencia de la educación en la vida sobrenatural, por Francisca Montilla. 1953. Pts. 40.

Instituto Filosófico-Teológico Ignatianum. Viale Regina Margherite. Messina (Italia):

La dottrina della conversione eucarística, in Pascasio Radberto e Ratramno, monaci di Corbia, por Calogero Gliozzo, S. J.

Instituto de Filosofía. Calle 46, n.º 530-Ciudad Eva Perón (R. Argentina):

La inmortalidad del alma, por San Aurelio Agustín. Trad. castellana de José Bezic. 1953.

Edit. **Lethielleux.** 10 rue Cassette. París (VI):

Dieu est-il mort?, par R. P. L. J. Moreau, O. P. 1953. Pgs. 88. Fr. 230.

Les Editions du Cerf. 29-Boulevard de Latour-Maubourg. París:

Theologie du Verbe. Saint Augustin et Saint Thomas, par H. Paissac, O. P. Pgs. 247.

Les Editions Ouvrieres. 12, Avenue Soeur Rosalie. París-13.º:

La nouvelle que vous attendez, par Ivan Daniel. 1953.

Edit. **Luis Gili.** Córcega, 415. Barcelona:
Catecismo Eucarístico, por P. Juan José Gómez, O. F. M. 1953.

Maison de La Bonne Presse. 5, Rue Bayard, París-VIII.
Dictionaire pratique de liturgie romaine. Publie sous la direction de Robert Lesage. 1952.

Edit. **Nauwelaerts.** Place Cardinal Mercier, 2. Louvain (Belg.):
De l'existence a l'etre, La Philosophie de Gabriel Marcel, par Roger-Troisfontaines, S. J. (2 vls.)
Le Problème de l'ame, par Stephan Strasser. 1953. Fr. b. 180.
La Pensèe religieuse du jeune Hegel: Liberté et alienation, par Paul Asveld. 1953. Prix: 135 fr. b. (2'70 dollars).

Officium Libri Catholici. Piazza Ponte S. Angelo, 28. Roma:
Christianisme et neo-platonisme dans la formation de Saint Augustin, par Charles Boyer, S. J. 1953.

Pontificia Facultas Theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum. Mundelein, Illinois U. S. A.:
The theological distinction of sins in the writings of St. Augustine, by Eugene F. Durkin. 1952.

Edit. **Suñagres Hnos.** Conde de Ríus, 9. Tarragona:
Universidad Literaria de Solsona, por J. Serra Vilaró. 1953.

Edit. **Subirana.** Puertaferrisa, 14. Barcelona:
Compendium Theologiae Moralis, P. Joanne B. Ferreres, S. J. et Alfredus Mondría, S. J. (17.ª edición), 2 tomos. 1953.

The Mediaeval Academy Of América. Cambridge, Massachusetts:
Averrois cordubensis. Commentarium magnum in Aristotelis. De Anima. Recensuit F. Stuart Crawford, Prof. Bostoniensi.

Universidad Fontificia. Comillas (Santander):
El fin de las Parábolas de Cristo y el salmo 77, por el P. Severiano del Páramo, S. J. 1953.

Universita Cattolica del Sacro Cuore. Piazza S. Ambrosio, 9. Milán:
La metafísica classica, Atti Congresso di Filosofia, Milano, 25-27 Ottobre 1953.

Universitatsverlag. Perollesstrasse 39. Freiburg. Suiza.
Die Stellung Jesu zu Sunde und Sunder nach den vier Evangelien, Dr. Jakob Haas. 1953. Preis Fr. 15,60.

Verlag J. C. B. Mohr. (Paul Siebeck) Tubingen (Alem.):
Franciscus de Victoria: De Indiis recenter inventis et de jure belli hispanorum in barbaros relectiones (1539) Klassiker des Volkerrechts. 1952

Edit. **Vita e Pensiero.** Via L. Necchi, 2. Milano:

Benedetto Croce e lo storicismo, di Mons. Francesco Olgiati. 1953. Pág. 398. L. 1000.

LIBROS ENVIADOS POR LOS AUTORES:

Historia de la Filosofía Antigua, por Francisco Escobar García, profesor de Filosofía. Oviedo. 1952. Pts. 75.

Homilías de actualidad, por José Codina Canals, Canónigo de la S. I. C. B. de Seo de Urgel (2 tomos), 1953. Pts. 70.

Conferencias doctrinales de actualidad sobre los Sacramentos, por José Codina Canals, Canónigo. 1953. Pts. 80.

Conferencias dogmático-apologéticas de actualidad sobre el Credo, por José Codina Canals. 1952. Pts. 65.

14 *Postres de actualidad*. Apostolados desconocidos para almas selectas, por José Codina Canals. 1954. Pts. 20.

Del materialismo marxista al realismo cristiano, por el Dr. Julio Fausto Fernández. 1952. Pasaje Colombia, 13-B. S. Salvador (Centro América)

Hacia la Nueva Cristiandad, por el P. Matías Romero. 1953. Ediciones «Quijote». San Salvador (Centro América).

Uso y abuso de los Sacramentos, por el Cura de San Antolín. Murcia. 1954.

Ideas trinitarias y cristológicas de Marcelo de Ancyra, José M. Fondevila, S. J. Madrid, 1953.

La Restauración Cristiana de la Cultura. Carta Pastoral del Excelentísimo y Rvdmo. Sr. Dr. D. Jesús Mérida Pérez, Obispo de Astorga. Diciembre 1953. Pts. 5 (2.ª edición).

Donoso Cortés. Su sentido trascendente de la vida, por Gabriel de Armas. 1953. Pts. 35. Cruz, 1. Madrid.

Pioneers of the Nineteenth-Century Scholastic Revival in Itali, by Bernardino M. Bonansea, O. F. M.

O estruturalismo de Eduard Spranger, por el Dr. Federico Patka, profesor da Facultade de Ciencias Económicas do Liceu Coraçao de Jesús. São Paulo (Brasil).

IMPRIMATUR:
† *FR. FRANCISCUS, O. P.*
Episcopus Salmantinus
25 - III - 1954

NIHIL OBSTAT:
Fr. Albertus Colunga, O. P. Censor